علامہ محمد اقبال کی تجدیدی فکر

ڈاکٹر محمد الہی
ترجمہ: محمد سمیع مفتی

بیسویں صدی عیسوی میں مغربی صلیبی استعمار کی فکری و تہذیبی یلغار نے مسلم شناخت اور تہذیب کو بری طرح متاثر کیا۔ اس عرصے میں بعض مسلم مفکرین کی ایسی فکری اور انقلابی کاوشیں سامنے آئیں جن کی بنیاد پر مسلمان اپنے تشخص کی بحالی کے لیے بیدار ہونے لگے۔ علامہ اقبال بھی اس عہد کی ایک توانا آواز تھے۔ انھوں نے بنیادی طور پر بیداریِ ملت کے اس عمل میں اپنی شاعری کو ذریعۂ اظہار بنایا اور فلسفیانہ و سائنسی انداز میں بات کرنے کے لیے انھیں مدراس میں چھ خطبات پیش کرنے کا موقع ملا۔ اقبال کی تجدیدی فکر کو سمجھنے کے لیے محض شاعری تک محدود رہنا مناسب ہے نہ محض خطبات کا سہارا لینا، بلکہ ان دونوں ذرائع اظہار کے امتزاج سے جو فکر تشکیل پاتی ہے اس کی روشنی میں اُن کی آرا کا مطالعہ کرنا مناسب ہے۔ تاہم خطباتِ اقبال کو اس موضوع پر مشخص و مصور کاوش قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان خطبات کی رُو سے اقبال کے اصلاح کے محرکات میں ہم عصر مسلمان، دورِ حاضر کا یورپی انسان، اسلام کا مزاج اور دینی فکر کی اصلاح اہم عناصر ہیں۔ اس تناظر کو بنیاد بنا کر وہ عالم واقعی، انفرادی آزادی، وجود کے ادراک، وحدت الوجود اور انفصالیت، دین اور سائنس، انسانی ذات اور اس کا خلود اور ذاتِ کلی کے نکات پر عالمانہ اور فلسفیانہ انداز میں بحث کرتے ہیں۔ اس بحث میں وہ اسلام کی اصل صورتِ حال اور مبنی بر حقائق تعلیمات کو پیش کرتے ہیں۔

اُنیسویں صدی وہ وقت ہے جب کہ اسلامی مشرق پر مغرب کا استعمار اور تسلط قائم تھا۔ اس تسلط کے زمانے میں اہل مغرب میں مصنوعی حقیقت پسندی کی سوچ کا غلبہ ہو گیا تھا۔ ایک دوسرے پہلو سے دیکھیں تو مشرق اور اہل مشرق میں معاشرتی اور سیاسی اعتبار سے انسانی زندگی پر کلی بھروسہ کرنے کا رویہ غلبہ پا گیا۔ اس صورت حال میں بعض اسلامی مفکرین نے انھیں غفلت کی نیند سے بیدار کرنے کا کام کیا اور اسلامی مشرق کا درج ذیل حوالوں سے مطالعہ کرنے پر اُبھارا۔

☆ مشرق کے ممالک میں استعماری صلیبی قوت۔

☆ مغرب کی اس مادی فکر کی طرف میلان اور اس سے پیدا ہونے والے منفی اثر کا امکان، جو مسلمانوں کی کمزوری میں اضافہ کیے دے رہا تھا۔

☆ ایک لمبی مدت سے پیدا ہونے والا کثیر جہتی ضعف، جس نے مسلمان اقوام کا انفرادی اور اجتماعی دونوں اعتبارات سے احاطہ کر رکھا تھا۔

ان مسلمان مفکرین کی نظر میں اسلام اسلامی جماعتوں کے مابین ایک مضبوط رشتہ پیدا کرنے والے ذرائع میں سے ایک ہے۔ علاوہ ازیں یہ ان میں نئے سرے سے قوت پیدا کرنے والا پہلا مصدر ہے، وہ قوت کہ جوان کے ہاں سفر کی ابتدا میں پائی جاتی تھی، اور انھوں نے خدائے واحد کے علاوہ کسی کے آگے سر نہ جھکایا۔

مغربی صلیبی استعمار نے بعض مسلم مفکرین کو بیدار کیا، اور انھوں نے مسلمانوں کو اس استعمار کے سامنے ڈٹ کر کھڑے ہونے پر ابھارا، خواہ وہ دنیا کے کسی بھی کونے میں ہوں۔ ان قائدین نے مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ اسلامی مشرق کی قوموں کو ان بیرونی قوتوں کے خلاف بیدار کرنے کے لیے اٹھ کھڑے ہوں اور اسلام کو اس مقصد کے حصول کے لیے ابتدائی ذریعے کے طور پر اختیار کریں۔ یہ بیرونی طاقتیں مسلمانوں کے خلاف اس وقت سے انتقام کے جذبے کے ساتھ برسر پیکار ہیں، جب تیرھویں صدی میں مسلمانوں نے صلیبی جنگوں میں برتری حاصل کی ہے۔ ان قائدین نے چاہا کہ وہ ان اقوام کی تمام تر قوت کو اکٹھا کریں تاکہ مسلمان ممالک کو بیرونی قوتوں سے پاک کیا جا سکے۔ انھوں نے مسلمانوں کو ابھارا کہ وہ اسلام کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے کے اُسلوب میں تبدیلی کریں۔ انھوں نے انھیں اس بات کی تعلیم دی کہ وہ اسلامی تعلیمات اور اس زمانے میں زندگی کے تقاضوں کے مابین ہم آہنگی اور مناسبت پیدا کرنے کی کوشش کریں۔ انھوں نے دعوت دی کہ وہ اصل اسلام کے چہرے سے نقاب اٹھائیں، وہ اسلام کہ جو زندگی میں قوت کا مصدر بھی ہے اور اس کی غایت بھی۔ مسلمان اسلام کے ساتھ زندگی بسر کریں، تو انھیں بہادروں کی زندگی بسر کرنی چاہیے، اور اگر وہ کسی مقصد کے ساتھ زندگی بسر کریں تو وہ صرف اور صرف اسلام ہونا چاہیے، کیوں کہ یہی اسلام زندگی میں بھی اور عالم حقیقی میں بھی انسان کا پیغام ہے۔

اس زمانے میں دینی اصلاح کے میدان میں دو اسلامی شخصیتیں ابھریں:

☆ ان میں سے ایک عربی تھی یعنی شیخ محمد عبدہ

☆ اور دوسری آریائی ہندی، یعنی علامہ محمد اقبال

وہ دونوں انیسویں صدی میں پیدا ہوئے اور بیسویں صدی تک زندہ رہے، وہ مشرق میں پیدا ہونے کے باعث مشرق کی زندگی کے لیے وقف ہو گئے، ان دونوں نے مغرب کی طرف سفر کیا وہاں کی زندگی کو

دیکھا، اور ایک مدت وہاں بسر کی، وہ دونوں تصوف کی طرف مائل ہوئے، اور انھوں نے اس میں نفس انسانی کے لیے بلندی اور پاکیزگی پائی۔ اس میں انھوں نے حوادث اور مشکلات برداشت کرنے کی بھی قوت پائی۔

ان میں سے ایک اسلامی ثقافت کا اتنا ہی گہرا علم رکھتا تھا جتنا دوسرا مغربی فکر کا، پہلے نے اسلامی فکر کے پڑھنے، پڑھانے اور اس میں تحقیق کرنے کی اتنی ہی مشق کی جتنی دوسرے نے مغربی افکار کے مطالعہ و تحقیق میں محنت کی۔ پہلا بیسویں صدی کی ابتدا تک زندہ رہا جب کہ دوسرا بیسویں صدی کے پہلے نصف کے تقریباً آخر تک۔

مغربی استعمار اور مغربی صلیب نے اسلام کی شکل کو بگاڑ کر اور اس میں تحریف کر کے کل کے مسلمان قائدین کی نظر میں اسلام کو ناپسندیدہ بنانے کی جو مہم شروع کر رکھی تھی، شیخ محمد عبدہ نے جمال الدین افغانی کے ذریعے اسے روکنے کی کوشش کی۔

جب کہ علامہ محمد اقبال نے مغرب کے مادی افکار اور اس سے پیدا ہونے والے الحاد کا مقابلہ کیا اور اس کے لیے یورپی لوگوں کے ساتھ گھل مل کر رہنے اور انھیں صحیح شعور دینے کا راستہ اختیار کیا۔ معاصر مسلمان کی سمت اور اسلام کے ساتھ اُس کے تعلق پر اس یلغار کے اثرات کا بھی مقابلہ کیا۔

ان دونوں میں سے ہر کوئی اس بات پر مجبور ہوا کہ وہ مسلمانوں کو زندگی اور عمل میں اسلام کی قدر و منزلت کو نمایاں کرے، انھوں نے بعض مواقع پر مغربی صلیبی افکار اور ان کے اہداف کا مقابلہ کرنے میں اپنے نقطہ نظر اور اس کی اہمیت کو واضح کیا اور بعض مواقع پر مغربی مادی ملحد افکار کے مقابلے کے لیے اپنے نقطہ نظر کو بیان کیا۔

اس صورت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ محمد عبدہ اور محمد اقبال دونوں ہی اسلامی مفاہیم کی تبدیلی میں اصلاحی تحریک لے کر کھڑے ہوئے، اس ارادے سے کہ وہ اسلام کی توجیہ میں مثبت قدر بیان کر سکیں۔ اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ کام انھوں نے ایک بیرونی دباؤ کی وجہ سے کیا، ان میں سے ایک یعنی محمد عبدہ نے صلیبی استعمار اور اس کی حکمرانی کے دباؤ کے تحت، جبکہ دوسرے یعنی محمد اقبال نے مادی طبیعی افکار اور یورپ میں ان کے استیلا کے دباؤ کے تحت۔ یہ وہ زمانہ ہے جب ہندوستان میں سر سید احمد خان کے ذریعے سے ان افکار کی عام دعوت دی جا رہی تھی۔ جب کہ ترکی میں ترکی شاعر توفیق فکرت کے ذریعے سے، جو کہ وہاں تجدید اسلامی کی تحریک میں آگسٹ کومٹ کے مذہب کے داعیوں میں سے تھے۔ وہ دونوں اپنی کوشش میں بے حد مخلص تھے، اور انھوں نے اس کے لیے قابلِ قدر مساعی انجام دیں۔

مگر محمد عبدہ کی کوشش کو اسلامی ثقافت کے میدان سے قریب سمجھا جاتا ہے، جب کہ اقبال کی کوششوں

کو مغربی افکار کے میدان کے قریب تر۔ اس بات کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ان میں سے ایک اسلام کی روح کے قریب ہے اور دوسرا مغرب کی روح کے، بلکہ اس بات کا معنی یہ ہے کہ ایک کے ہاں سوچنے کے انداز میں، الفاظ اور عبارات کے اختیار میں، سوال اٹھانے اور جواب دینے کے انداز میں اور مجادلے میں اختیار کی جانے والی مغربی طبع غالب ہے۔ جبکہ دوسرے کے ہاں، مشرقی انداز کی تنکیر، زبان کے اسالیب کا استعمال اور مناقشے کا انداز پایا جاتا ہے۔

ان دونوں کو ایک بندھن جوڑے ہوئے ہے، اور وہ مغربی استعمار کا براہ راست مقابلہ کرنے کا داعیہ ہے۔ یہ بندھن اپنی حقیقت میں دونوں کا ہدف بھی ہے اور اسلام کا دفاع بھی۔ یعنی وہ ہدف جو ان دونوں کی طرف منسوب افکار اور اصلاحی کوششوں میں پایا جاتا ہے۔

اقبال کی فکری تحریک کچھ دیر سے رونما ہوئی، اس وقت تک مغربی صلیبی استعمار مشرق اسلامی میں ایک عرصے سے غلبہ اور تمکن حاصل کر چکا تھا، خاص طور پر ہندوستان اور مصر میں۔ اقبال کے افکار خاص طور پر ایک ایسی تحریک تھی جس نے استعمار کے ذریعے سے مغرب اور مشرق کے مابین قائم ہونے والے فکری اتصال کا سامنا کیا، اس حال میں کہ اسے استعمار کا براہ راست سامنا نہیں کرنا پڑا، اس لیے اسے شیخ عبدہ کی تحریک کا استمرار نہیں کہا جاسکتا، اگرچہ دونوں کا ہدف مشترک تھا۔

بہترین چیز جس سے افکارِ اقبال کی اصلاحی کوششوں کو مصور دیکھا جاسکتا ہے، وہ ان کے چھ لیکچرز ہیں جو انھوں نے مدراس میں ۱۹۲۸ میں دیے، اور بعد میں الہ آباد اور علی گڑھ میں انھیں مکمل کیا اور انھیں 'اسلام میں دینی افکار کی تجدید' The Reconstruction of Religious Thought in Islam کا نام دیا۔ ان لیکچرز کے ذریعے قاری کے لیے ممکن ہے کہ وہ ان محرکات تک پہنچ سکے جو علامہ اقبال کو فکری اصلاح کی اس کوشش تک لے گئے۔ اور ان محرکات سے بھی قاری مطلع ہو سکے جو اس کی فکر کے اس طرح تشکیل پانے پر اثر انداز ہوئے، اور بالآخر اس مرکزی فکر پر جس سے اس کا اصلاحی فلسفہ عبارت ہے۔

اصلاح کے محرکات

اجمالی طور پر ایک ہی چیز ہے جو اقبال کے لیے اصلاحی سوچ کا محرک ثابت ہوئی، وہ مسلمانوں کا طبیعی علوم اور عالم واقع میں مادی اور اقتصادی قوت میں حصہ لینے اور شرکت کرنے سے پیچھے رہ جانا ہے۔ باوجود اس کے کہ اس کے لیے اسلام کے اندر ایک پُرزور روحانی قوت موجود ہے۔ مسلمانوں کے ہاں اسلام کا ایک غلط مفہوم پایا جاتا ہے، جو ان کے اندر غیروں کے ساتھ خلط ملط ہو کر رہنے کے باعث در آیا ہے۔ اسلام کے مفاہیم و معانی پر تدبر میں جمود اور ٹھہراؤ کے باعث غلط فہمی نے ان پر غلبہ پا لیا ہے۔ ان کا گمان

ہے کہ یہ عالم طبیعی جس میں ہم رہ رہے ہیں، ضروری ہے کہ ہم اس سے دور رہیں، اور یہ کہ مادہ ایک ایسا شر ہے جس سے بچنا ضروری ہے۔ اقبال کے بقول یہ ایک ایرانی تصوف ہے جس نے مسلمانوں کو کائنات اور حقیقت پر حاوی حیاتِ انسانی سے دور کر دیا ہے۔

اسی لیے اقبال یہ چاہتے ہیں کہ مسلمان کو عمل کی طرف مائل کریں تا کہ وہ ہاتھ پر ہاتھ دھرے نہ بیٹھا رہے۔ وہ چاہتے ہیں کہ مسلمان کو یہ بات سمجھائیں کہ یہ دنیا جس میں ہم رہ رہے ہیں یہ کوئی انسان کے نفس سے مختلف اور مخالف چیز نہیں ہے اور نہ یہ اللہ کی روح اور اس کے مقدس وجود سے بے انتہا دور ہے۔ وہ اسے قوت کی طرف اور اپنی ذات اور اپنی شخصیت کی حفاظت کی طرف لے جانا چاہتے ہیں۔

یہ اقبال کو ان کی اصلاحی سوچ کی طرف لے جانے والا بنیادی عنصر ہے۔ یہی وہ عنصر ہے جو ان کی تحریروں میں ان کی اس اصلاحی فکر کے اسباب کے حوالے سے نظر آتا ہے۔ یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہی وہ اساسی عنصر ہے جو اقبال کی شاعری اور دیگر کتابوں میں نظر آتا ہے۔

اصلاح کے یہ محرکات درج ذیل ہیں:

۱- ہم عصر مسلمان

اقبال اپنے ہم عصر مسلمان کے حالات پر بات کرتے ہیں، اور اسے وہ ایک ایسے محرک کے طور پر پیش کرتے ہیں جو ان کے ہاں اصلاحی سوچ کے مختلف محرکات میں سے ہے۔ یہ انسان کے حالات ہیں جن کے باعث وہ حقیقت پر مبنی سرسبز قدیم اور چمکتے ہوئے جدید کے مابین متردد ہے۔ ایک ایسے جدید کے ساتھ کہ جس کی چمک سے آنکھوں کے خیرہ ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ وہ اس جدید کو اپنی موجود صورت حال کے ساتھ ہم آہنگ کرتے ہوئے اس طرح زندگی بسر نہ کر سکا جیسے دوسرے کر رہے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں:

> گزشتہ پانچ سو برسوں سے اسلامی فکر عملی طور پر ساکت و جامد چلی آ رہی ہے۔ ایک وقت تھا جب مغربی فکر اسلامی دنیا سے روشنی اور تحریک پاتا تھا۔ تاریخ کا یہ عجب طرفہ تماشا ہے کہ اب دنیائے اسلام ذہنی طور پر نہایت تیزی سے مغرب کی طرف بڑھ رہی ہے، گو یہ بات اتنی معیوب نہیں کیونکہ جہاں تک یورپی ثقافت کے فکری پہلو کا تعلق ہے، یہ اسلام ہی کے چند نہایت اہم ثقافتی پہلوؤں کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ ڈر ہے تو صرف یہ کہ یورپی ثقافت کی ظاہری چمک کہیں ہماری اس پیش قدمی میں حارج نہ ہو جائے اور ہم اس ثقافت کی اصل روح تک رسائی میں ناکام نہ ہو جائیں۔ ہماری ذہنی غفلت کی ان کئی صدیوں میں یورپ نے ان اہم مسائل پر پوری سنجیدگی سے سوچا ہے جن سے مسلمان فلاسفہ اور سائنس دانوں کو گہری دل چسپی رہی تھی۔ ازمنۂ وسطیٰ سے لے کر اس وقت تک جب مسلمانوں کی الٰہیات کی تکمیل ہوئی، انسانی فکر اور تجربے میں

فروغ کا عمل ایک تسلسل کے ساتھ جاری رہا ہے۔ ماحول اور کائنات پر اختیار اور فطرت کی قوتوں پر برتری نے انسان کو ایک نئے اعتماد سے سرشار کیا ہے۔ نئے نئے نقطہ ہائے نظر وجود میں آئے ہیں۔ نت نئے تجربات کی روشنی میں پرانے مسائل کو نئے انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ کئی نئے مسائل نے جنم لیا ہے۔ یوں نظر آتا ہے جیسے انسانی عقل، زمان و مکان اور علت و معلول کی خود اپنی حدود پھلانگنے کو ہے۔ سائنسی فکر کی ترقی کے ساتھ علم و ادراک کے ہمارے تصور میں بھی تبدیلی پیدا ہو رہی ہے۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت سے کائنات کے بارے میں نیا رویہ سامنے آیا ہے اور یہ اس بات کا مقتضی ہے کہ مذہب اور فلسفے کے درمیان مشترک مسائل پر نئے زاویوں سے غور کیا جائے۔ اب اگر ایشیا اور افریقہ میں مسلمانوں کی نوجوان نسل اسلام کی نئی تعبیر چاہتی ہے تو یہ کوئی زیادہ تعجب خیز بات نہیں۔ تاہم مسلمانوں کی بیداری کے اس عہد میں ہمیں آزادانہ طور پر یہ تجزیہ کرنا چاہیے کہ یورپ نے کیا سوچا ہے اور جن نتائج تک وہ پہنچا ہے ان سے ہمیں اسلام کی الٰہیاتی فکر پر نظر ثانی کرنے یا اگر ضروری ہو تو اس کی تشکیل نو کرنے میں کیا مدد مل سکتی ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ ہمارے لیے یہ بھی ممکن نہیں کہ ہم مذہب، خصوصاً اسلام، کے خلاف وسط ایشیا (سابقہ اشتراکی روس، جو آزاد مسلم ریاستوں میں تبدیل ہو چکا ہے) کے پراپیگنڈے کو نظر انداز کریں جس کی لہر پہلے ہی برصغیر تک آ پہنچی ہے۔ اس تحریک کے چند داعی مسلمانوں کے گھروں میں پیدا ہوئے جن میں سے ایک ترک شاعر توفیق فکرت ہے جو کچھ ہی عرصہ قبل فوت ہوا ہے۔ اس نے تو ہمارے عظیم فلسفی شاعر مرزا عبدالقادر بیدل اکبر آبادی کی فکر کو اس دعوت کی تائید میں استعمال کیا۔ یقینی طور پر یہ مناسب وقت ہے کہ اسلام کی اساسیات کا جائزہ لیا جائے۔ ان خطبات میں اسلام کے چند بنیادی تصورات پر میں نے فلسفیانہ پہلو سے بحث کی ہے۔ مجھے امید ہے کہ نوع انسانی کے لیے ایک عالمگیر پیغام حیات کے طور پر یہ اسلام کی تفہیم میں معاون ہوں گے۔[۱]

یہ کوشش جسے اقبال روبہ عمل لانا چاہتے ہیں، اس کے نتیجے میں، ان کے نقطۂ نظر سے، اسلام کو ایک عمومی اعتماد حاصل ہوگا، جب اس کے پوری انسانیت کے لیے ہونے کو بیان کیا جائے گا، بالخصوص اس زمانے میں جب کہ انسانی معرفت پر تجرباتی مزاج غلبہ پائے ہوئے ہے، یہ بات مسلمانوں کے لیے فائدہ مند ہوگی۔ سو یہ کوشش اسلام کو ایک عمومی قدر و قیمت دینے ہی کی کوشش نہیں بلکہ تجربی انسان کو اس کی قدر و قیمت سے متعارف کرانے کی بھی کوشش ہے۔ اس سے مراد موجودہ دور کے مغربی تجربی انسان ہیں۔ اور مسلمان بھی جو ان کے وقت میں ان کے ساتھ زندگی بسر کر رہا ہے۔

۲- دور حاضر کا یورپی انسان

اقبال دور حاضر کے مسلمان کی زندگی میں صورت حال کی تبدیلی کی ضرورت کو سامنے رکھ دینے کے بعد اس بات پر راضی نہیں ہوئے کہ وہ اس دور کے مغربی انسان کی ایک تصویر بن جائے، جیسا کہ ان سے پہلے 'مصر میں ثقافت کا مستقبل' کے مصنف اس بات پر راضی ہوئے کہ مصر کا مسلمان رویے اور سوچ میں

مغربی انسان جیسا ہونا چاہیے' اور انھوں نے اس مسئلے میں بے حد اصرار کیا۔

اقبال اس پر راضی نہیں ہوئے کیوں کہ:

لہٰذا جدید دور کا انسان اپنی عقلی سرگرمیوں کے نتائج سے مکمل طور پر مسحور ہونے کی بنا پر باطنی لحاظ سے روحانیت سے محروم زندگی گزار رہا ہے۔ فکریات کے میدان میں وہ خود اپنے آپ سے تصادم میں مبتلا ہے اور معاشی اور سیاسی دنیا میں وہ دوسروں سے کھلے تصادم کا شکار ہے۔ اپنی بے مہار انانیت اور زر وسیم کی بے پناہ بھوک اس کی ذات میں ودیعت شدہ تمام اعلیٰ محرکات واقدار کو بتدریج مسل اور کچل رہی ہے۔ اور اسے سوائے زندگی سے اکتاہٹ کے اور کچھ دینے سے قاصر ہے۔ موجودہ حقائق میں کھو جانے کی وجہ سے وہ مکمل طور پر خود اپنے اعماقِ وجود سے کٹ گیا ہے۔ منظّم مادیت کے رویے نے اس کی توانائیوں کو مفلوج کر دیا ہے جس کے بارے میں ہکسلے نے پہلے ہی خدشے اور تاسف کا اظہار کر دیا تھا۔[۲]

جدید لا دین سوشلزم جس کے اندر ایک نئے مذہب کا سارا ولولہ اور جوش موجود ہے ایک وسیع نظر رکھتا ہے مگر چونکہ وہ اپنی فلسفیانہ بنیاد ہیگل کی بائیں بازو کی سوچ پر رکھتا ہے وہ اس بنیاد ہی کے خلاف عمل پیرا ہے جس نے اسے قوت اور مقصدیت بخشی ہے۔ قومیت اور لا دین سوشلزم دونوں، کم از کم انسانی روابط کی موجودہ صورت میں، تشکیک اور غصے کی نفسیاتی قوتوں سے توانائی حاصل کرنے کے لیے مجبور ہیں جس سے انسان کی روح مرجھا جاتی ہے اور توانائی کے چھپے ہوئے روحانی خزانوں تک اس کی رسائی ممکن نہیں رہتی۔ نہ تو قرون وسطیٰ کے متصوفانہ اسلوب، نہ نیشنلزم اور نہ ہی لا دین سوشلزم اپنی بیماری سے مایوس انسانیت کو صحت بخش سکتا ہے۔[۳]

اس سے معلوم ہوا کہ اس دور کا یورپی انسان، چاہے وہ عقلی فلسفے والوں میں سے ہو یا حسی اور واقعی فلسفے والوں میں سے، یا مارکس کی ملحد اشتراکیت کے حامیوں میں سے ہو، وہ اپنے لیے نہ کوئی جائے قرار پاتا ہے اور نہ اطمینان، وہ اکیلا ہو یا کسی کے ساتھ، ہر صورت میں ایک دائمی قلق اور اضطراب میں رہتا ہے۔

اسی وجہ سے اقبال نہیں چاہتے کہ دور حاضر کا مسلمان دور حاضر کے یورپی انسان جیسی صورت حال میں جا پڑے۔ وہ چاہتے ہیں کہ یہ مسلمان نہ صرف اپنے دین پر ایمان رکھنے والا ہو، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وہ عصری تقاضوں اور احوال کے ساتھ مناسبت بھی رکھتا ہو۔

وہ نیا معاشی تجربہ جو مسلم ایشیا کے ہمسائے میں ہو رہا ہے اسلام کی منزل اور اس کی باطنی معنویت کو اجاگر کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔[۴]

۳- اسلام کا مزاج

اقبال دور حاضر کے مسلمان کی معاصر یورپی شکل وصورت سے بالکل راضی نہیں ہیں۔ وہ یہ نہیں چاہتے کہ یہ اپنے انداز میں اس جیسا ہو۔ اقبال دیکھتے ہیں کہ اسلام ایک دین ہونے کے اعتبار سے اپنے

اندر بعض ایسی خصوصیات رکھتا ہے جن کی بنا پر ایک اصلاح کرنے والے مفکر کو ابھارتا ہے کہ وہ اسے رہنمائی کرنے والے منبع ایمان کے طور پر اختیار کرے۔ اگر اسلام اس سے مختلف کوئی چیز ہوتا جیسا کہ ہم عنقریب بیان کریں گے، تو اقبال اس کی بنا پر اپنی فکری تحریک برپا نہ کرتے جسے وہ 'اسلامی فکر کی تجدید' کا نام دیتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان کی حالیہ زندگی میں اس صورت حال کی تبدیلی کتنی ضروری ہے۔ جب کہ کوئی ایسی بات نہیں جو کہ خود اسلام کو ایسی تبدیلی کی ضرورت کی طرف لے جانے والی ہو۔ مسلمان کی اس ذمہ داری کے ادا کرنے میں کوئی چیز اس کا بدل نہیں ہوسکتی۔

اسلام کا ایک پہلو تو دین کا پہلو ہے اور ایک دوسرا پہلو عقائد اور انفرادی اصولوں کا ہے، اس دینی پہلو سے اقبال کی رائے ہے:

> حیاتیاتی احیا آج کی دنیا کی سب سے بڑی ضرورت ہے اور مذہب، جو کہ اپنی اعلیٰ ترین صورت میں نہ تو ایک اندھا اذعانی عقیدہ ہوتا ہے اور نہ رہبانیت اور نہ رسم و رواج، تنہا جدید انسان کو اخلاقی طور پر وہ ذمہ داری اٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے جو جدید سائنس کی ترقی کے نتیجے میں اس پر آن پڑی ہے اور انسان کے ایمان کو بحال کر کے ایک ایسی شخصیت کی تعمیر کر سکتا ہے جسے وہ موت کے بعد بھی باقی رکھ سکے۔ انسان اپنی اصل اور اپنے مستقبل، اپنے آغاز اور انجام کے بارے میں بلند نگاہی حاصل کر کے ہی اس سماج پر فتح پانے کے قابل ہو سکے گا جو غیر انسانی مسابقت کا شکار تھے اور اس تہذیب پر جو مذہبی اور سیاسی اقدار کے تنازعات اور تصادم کے نتیجے میں اپنی روحانی وحدت گم کر چکی ہے۔ جیسا کہ میں پہلے اشارہ کر چکا ہوں کہ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ مذہب ایک اقدام ہے جو اخلاقی اقدار کے مطلق اصولوں کو اپنی گرفت میں لاکر شخصیت کی خود اپنی قوتوں کو متحد کرتا ہے۔[۵]

جب کہ اسلام، اپنے دوسرے پہلو یعنی عقائد کے حوالے سے جن میں کہ وہ دوسرے مذاہب سے بالکل منفرد ہے، اقبال بیان کرتے ہیں: تنہا اسلام ہی مسلمانوں کو وہ روحانی ڈیموکریسی دے سکتا ہے، جو ان کی تمام کوششوں کی غرض و غایت ہے....

آج کے دور میں انسانیت تین چیزوں کی محتاج ہے:

- ☆ کائنات کی روحانی تاویل
- ☆ فرد کی روحانی آزادی
- ☆ ان اہم ترین بنیادی اصول و قواعد کی تعیین جو انسانی معاشرے کو روحانی بنیاد پر ترقی دینے کی طرف رہنمائی کرنے والے ہوں۔

اس بات میں چنداں شک نہیں کہ آج کے جدید یورپ نے انھی بنیادوں پر مثالی نظام قائم کیے ہیں،

لیکن تجربے نے یہ بات واضح کر دی ہے کہ عقلِ محض جس حقیقت کو دریافت کرتی ہے اسے سچے مضبوط ایمان کی چنگاری تک پیدا کرنے کی قدرت حاصل نہیں۔ وہ چنگاری جسے صرف دین ہی بھڑکا سکتا ہے۔ یہ اس بات کا بھی سبب ہے کہ مجرد افکار اور سوچ ماضی میں لوگوں پر کم ہی اثر انداز ہوئے۔ جبکہ دین کے لیے ہمیشہ ممکن ہوا کہ وہ تمام کے تمام لوگوں کو بیدار کر سکے، اور انھیں ایک حال سے دوسرے میں منتقل کر سکے۔

یورپ کی مثالیت پسندی اس کے لیے کبھی بھی زندہ عنصر نہیں بن سکی جس کے نتیجے میں ان کی بگڑی ہوئی خود غرضی ایک دوسرے کو برداشت نہ کرنے والی ان جمہوریتوں کی شکل میں اپنا اظہار کر رہی ہے جن کا مقصد وحید امیر کے مفاد کے لیے غریب کا استحصال ہے۔ یقین کیجیے کہ آج کا یورپ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ اس کے برعکس ایک مسلمان وحی کی بنیاد پر ایسے قطعی تصورات رکھتا ہے جو زندگی کی گہرائیوں میں کارفرما ہیں اور اپنی بظاہر خارجیت کو داخلیت میں بدل سکتے ہیں۔ اس کے لیے زندگی کی روحانی اساس ایمان کا معاملہ ہے جس کی خاطر ایک نہایت کم علم انسان بھی اپنی جان تک قربان کر سکتا ہے۔ اسلام کے اس بنیادی نظریے کی رو سے کہ اب مزید کسی نئی وحی کی حجیت باقی نہیں رہی ہمیں روحانی اعتبار سے دنیا کی سب سے زیادہ آزاد اور نجات یافتہ قوم ہونا چاہیے۔ قرونِ اولیٰ کے مسلمان جنھوں نے قبل اسلام کے ایشیا کی روحانی غلامی سے نجات حاصل کی تھی اس حالت میں نہیں تھے کہ وہ اس بنیادی نظریے کی اصل معنویت کو جان سکیں۔ آج کے مسلمانوں کو چاہیے کہ اپنی اس اہمیت کو سمجھیں، بنیادی اصولوں کی روشنی میں اپنی عمرانی زندگی کی از سرِ نو تشکیل کریں اور اسلام کے اس مقصدِ حقیقی کو حاصل کریں جس کی تفصیلات تاحال ہم پر پوری طرح واضح نہیں ہیں۔ یعنی روحانی جمہوریت کا قیام۔[۶]

آج کے مسلمان کے لیے اقبال نے جو وصیت کی ہے، اس میں فرماتے ہیں: ''اس دور کے مسلمان کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنے موقف کا اندازہ لگائے.......'' اس متن کے آخر میں وہ یہ کہتے ہیں:.....اس کی اصلاحی فکر پوشیدہ ہے، اس کی اصلاحی فکر، اسلامی اجتماعی زندگی کی خود اسلام ہی کے اصول وقواعد پر تعمیر کی کوشش کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ خاص طور پر جو اس میں سے بے حد ضروری اور متفق علیہ ہیں۔ اس طرح اس اصلاحی فکر سے مقصد پوشیدہ ہے۔ یہ اصل میں وہ روحانی جمہوریت ہے جو کہ فرد کی ذات کی تیاری، فطرت اور واقع پر اس کا اقتدار اور اس کے اپنے اصل وجود کی حقیقت کے ادراک پر قائم ہے۔ اور وہ اللہ جل شانہ ہے۔

دینی فکر کی اصلاح

اقبال جب اپنی فکری تحریک کو ''اسلام میں دینی فکر کی تشکیل جدید'' نہ کہ ''دینی اصلاح'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو بہت جُز رسی سے کام لیتے ہیں۔ کیوں کہ کوئی بھی انسانی کوشش جو اسلام کے دائرے میں ہو رہی ہو اس کا تعلق اس کے اصول ومبادی کو تبدیل کرنے سے ہوتا ہے، جب تک کہ حتمی تاکیدی اور ابدی

صفات کا حامل قرآن مجید اس کا منبع ہے۔ اس کے بعد اسلام میں کوئی بھی اصلاحی تحریک، دراصل اسلامی دائرے اور اسلام کے اصول ومبادی کے حوالے سے مسلمانوں کے فہم کے دائرے میں ہوگی۔ اسلام کے حوالے سے جو بھی ارتقا ہو لازم ہے کہ مسلمانوں کے فہم اور اسلام کے بارے میں ان کی تفسیر کے دائرے کے اندر ہو۔ خود اسلام کے اندر کسی قسم کا کوئی ارتقا نہیں ہوسکتا، کیوں کہ وحی تو رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ختم ہوگئی، اسی طرح ان کی رسالت کے ساتھ الٰہی رسالت بھی اختتام پذیر ہوگئی۔ اس وجہ سے یہ ممکن نہیں کے خود اسلام کے اندر کسی قسم کی کوئی تبدیلی کا امکان مانا جائے۔ جیسا کہ مارٹن لوتھر نے مسیحیت میں مانا ہے۔ اس کی وجہ انجیل کی روایت میں غیر یقینی صورت حال اور اس کی تائید میں کسی ایک حتمی روایت پر اتفاق نہ ہونا ہے۔ اس کی وجہ سے اس نے کئی دروازے کھول دیے جن سے مسیحیت میں کئی نئے مفاہیم اور رسوم ورواج داخل ہوگئے جو وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ مسیحیت کا جزو لاینفک بن گئے۔ اور اس کے ساتھ لوتھر اور اس جیسوں کو اس میں اصلاح کا موقع مل گیا۔

اقبال کے نزدیک اسلام میں دینی فکر کی اصلاح کا انحصار، اس حالت میں تبدیلی پر ہے، جس میں اس وقت کا مسلمان اور پوری اسلامی جماعت آن پہنچی ہے، اور وہ حالت ایک ایسے مریض کی حالت ہے جو کمزور، زندگی سے خوف زدہ اور حقیقت واقع سے بھاگنے والا ہے۔ اسی طرح اس فکر کا انحصار مسلمان کے زندگی سے فرار کو ختم کرنے، مادے اور فطرت پر کنٹرول کی اس کے ہاں عدم قدرت کے ختم کرنے پر ہے...... اس فکر کا انحصار اس وحدت الوجود کا سامنا کرنے پر ہے کہ جو انسان کو مطلق حقیقت میں فنا ہو جانے، اور زندگی میں سلبی رویے کے اپنانے کی تلقین کرتا ہے۔ اس کا انحصار، انا اور ذات انسانی کے استحکام پر استوار ہے تاکہ وہ اس کے فنا اور اس کے جبر کے درمیان میں حائل ہو جائے۔ اس کا انحصار خودی کے حصول پر ہے۔ اسی طرح واقعیت کے حصول پر یعنی زندگی سے فرار نہ حاصل کرنے کی روش پر ہے۔ حقیقت پسند ہونے کی بات جو وہ کرتے ہیں وہ مادی مصنوعی الحاد نہیں ہے بلکہ وہ جیسا کہ خود بیان کرتے ہیں برہمیت، اشراقی تصوف اور عجمی تصوف کے امتزاج کا نام ہے۔

اقبال اس صورت حال کو، جس میں اس وقت مسلمان آن پڑا ہے یا لے جایا گیا ہے، ان الفاظ سے بیان کرتے ہیں: بے شک طاقت ور مسلمان جسے صحرا نے نشو ونما دی تھی، جسے طوفانوں اور آندھیوں نے مضبوط بنا دیا تھا، اسے عجم کی ہواؤں نے کمزور کر دیا ہے، وہ یہاں بے حد کمزور اور نحیف ہوگیا ہے۔ وہ جو کبھی شیر کو ایک بکری کی مانند ذبح کر دیا کرتا تھا، اب پاؤں پر چیونٹی کے چڑھ آنے سے خوف زدہ ہو جاتا ہے۔ وہ جس کا نعرہ تکبیر پتھروں کو پگھلا دیتا تھا، وہ پرندوں کی سیٹیوں سے ڈرنے لگا ہے، وہ جس نے پہاڑ جیسے

ارادوں کو ہلا کر رکھ دیا، اس کے ہاتھوں اور پاؤں کو دوسروں پر انحصار کرنے کے اوہام کی زنجیریں پہنا دی ہیں، وہ اپنا ہی سینہ پیٹنے لگا ہے، وہ جس کے قدموں نے زمین پر ایک انقلاب برپا کر دیا تھا، اس کی دونوں ٹانگیں تنہائی میں رہتے رہتے ٹوٹ گئیں، وہ جس کا حکم ایک زمانے پر نافذ ہوتا تھا اور جس کے دروازے پر بادشاہ حاضری دیا کرتے تھے، وہ کوشش کرنے کے بجائے دوسروں کے سامنے جھکنے اور ہاتھ پھیلانے کی روش پر قناعت کر گیا۔

عالم واقعی اسلام کی نظر میں

سابقہ تین محرکات کا ذکر کرنے کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان کی اصلاحی فکر درج ذیل دو بنیادی عناصر پر قائم ہے:

۱- عالم فطرت یا عالم واقع کے مفہوم کی تبدیلی۔ یا دوسرے الفاظ میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس کا مفہوم ابتدائی مسلمانوں کی بیان کردہ تعبیر پر لوٹا دیا جائے یعنی عالم فطرت، انسان کی حرکت، اس کی کوشش اور اس کی معرفت کا میدان ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسے اس مخفی یا سری عالم کے مفہوم سے دور کیا جائے جس تک وہ جا پہنچا ہے۔

۲- اسلام کے بعض مبادی واصولوں کی وضاحت: جیسا کہ ختم رسالت، توحید اور اجتہاد۔ اس حوالے سے کہ یہ اس عالم واقعی میں انسان کو حرکت اور سعی کی طرف دھکیلنے کے محرکات ہیں۔

اقبال ’اسلام میں دینی فکر کی اصلاح‘ سے یہ مراد لیتے ہیں کہ: مسلمانوں کو دوبارہ قوت حاصل ہو جائے۔ وہ یہ دیکھتے ہیں کہ مسلمان کی قوت مغرب کے فلسفوں میں سے کسی فلسفے کی پیروی میں نہیں بلکہ اسلام کا صحیح مفہوم جاننے میں ہے۔ جس طرح سے اسے پہلوں نے سمجھا، نہ کہ اس مفہوم میں جسے ٹھہراؤ کے اس زمانے میں سمجھا گیا، یا سمجھا جا رہا ہے۔

اسلام کا صحیح مفہوم مسلمان کو عالم فطرت اور عالم واقع کے اوپر ویسے ہی اقتدار دلائے گا، جیسے مغرب نے اس پر اپنا اقتدار قائم کیا ہوا ہے، اس عمل کے نتیجے میں اس کے ہاں پایا جانے والا مغربی زندگی کا روکھا پن اور نفسیاتی قلق بھی دور ہو جائے گا اور اس طرح وہ حقیقت کے زیادہ قریب ہو جائے گا۔

مغربی انسان نے اپنے مادی مذہب کی بنیاد پر اگرچہ فطرت کو مسخر کر لیا ہے اور اس پر اقتدار حاصل کر لیا ہے لیکن اس نے حقیقت کے صرف ایک پہلو کا ادراک حاصل کیا ہے، وہ اس کا ایک جزئی پہلو ہے۔ جبکہ کلی حقیقت جو کہ مطلق ذات کی حقیقت ہے اس تک وہ بالکل نہیں پہنچ سکا، بلکہ اس نے اپنی سخت دلی، قلق اور اضطراب کے باعث اس کا انکار کر دیا ہے۔ اس نے اس حقیقت کا انکار کیا ہے کیوں کہ اس نے اسی تجربی

وسیلے کو اختیار کرنے کا فیصلہ کیا ہے، جس سے وہ جزوی چیزوں کے حقائق تک رسائی حاصل کرتا ہے جب کہ یہ عالم واقع یا عالم حقیقت ہے۔اس کی کلی حقیقت تک رسائی کے لیے بھی اس نے وہی طریقہ اختیار کیا ہے، اس لیے وہ اس تک پہنچنے میں ناکام ہو گیا ہے، پھر اس نے اس حقیقت کا انکار ہی کر دیا جس تک وہ پہنچ نہیں سکا۔

انفرادی آزادی

اقبال کی نظر میں اسلام کا صحیح مفہوم عالم مادی یا عالم واقع کو شر قرار نہیں دیتا بلکہ 'انا اور خودی' کے لیے اسے میدانِ جدوجہد بنا دیتا ہے، اس واقع سے وہ ذات کو تقویت دیتا ہے، خاص طور پر اس میں جدوجہد کے ذریعے سے، اسے دوام اور خلود حاصل ہو جاتا ہے۔اقبال ذات اور شخصیت کا دوام، مسلسل جدوجہد میں پاتے ہیں نہ کہ سستی، کاہلی اور آرام طلبی میں۔ وہ اس کی ترقی اور بلندی گھاٹیوں کے عبور کرنے میں دیکھتے ہیں نا کہ ان سے پہلو تہی میں۔

زندگی مسلسل ترقی اور آگے بڑھنے کا نام ہے، یہ ہر اس گھاٹی کو مسخر کر لیتی ہے جو اس کے راستے میں حائل ہو، اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہمیشہ نئے مطالب اور مثالیں وضع کرے۔اس کی ترقی اور اس میں وسعت پیدا کرنے کے لیے حواسِ خمسہ کے آلات اور قوت ادراک اس کو دیے گئے ہیں، تاکہ ان کے ذریعے سے ان گھاٹیوں کو پار کر سکے۔

زندگی کے راستے کی مشکل ترین گھاٹی مادہ یا فطرت ہے، لیکن مادہ اپنی ذات میں شر نہیں ہے جیسا کہ اشراقی فلسفہ دان کہتے ہیں، بلکہ یہ تو ذات کو بلندی پر فائز کرتا ہے۔

کیوں کہ خودی کی مخفی قوتیں ان گھاٹیوں کو عبور کرنے اور ان کی دشواریوں کو سہنے کے بعد جلا پاتی ہیں، اور جب تم اس کے راستے کی تمام چوٹیوں کو عبور کر لو گے تو تم 'اختیار' کی منزل کو جا پہنچو گے۔خودی کے اپنے اندر 'جبر واختیار' موجود ہے، لیکن جب یہ مطلق ذات (یعنی اللہ تعالی) سے جا ملتی ہے، تو مکمل آزادی پا لیتی ہے اور زندگی اسی 'اختیار' کو پا لینے کی کوشش کا نام ہے۔خودی کا اصل مقصود اپنی کوشش سے 'اختیار' کو پا لینا ہے[۲۷]

وجود کا ادراک

اقبال کی نظر میں اسلام کا صحیح فہم، وجود کو اجزا میں تقسیم کرتا ہے لیکن ان اجزا کا وجود اصل میں ایک زنجیر کے حلقوں کی مانند ہے، اور وہ اللہ، انسان اور عالم ہے۔ عالم واقع انا اور خودی سے مغایرت نہیں رکھتا اور نہ مطلق ذات (اللہ) سے کلی مغایرت رکھتا ہے۔ بے شک یہ عالم اللہ تعالی کی تجلی ہے، سارے کا سارا وجود جو کہ اول و آخر بھی ہے اور ظاہر و باطن بھی وہ اللہ اور عالم ہے۔(ہیگل کا نقطہ نظر)

یہ ایک ہی حقیقت ہے جس کا اصل بھی ہے اور مظہر بھی، لیکن وہ اتحاد پر قائم نہیں ہوئی، اس کے اجزا

میں سے ایک جزو، دوسرے جزو میں فنا نہیں ہوسکتا، عالم انسان میں تبدیل نہیں ہوسکتا اور نہ وہ اللہ میں تبدیل ہوسکتا ہے، جیسا کہ انسان اللہ میں تبدیل نہیں ہوسکتا۔ وجود کے تین اجزا ہیں اور یہی حقائق ہیں، ان کی اپنی شخصیت اور اپنی انفرادیت ہے۔

تجربے سے یہ سارے کے سارے سمجھے جا سکتے ہیں، لیکن عالم واقع اور عالم مادی کے ادراک کا تجربہ، ان بلند تر حقائق (یعنی کلی حقیقت) کے تجربے سے بالکل مختلف ہے۔

تجربے کی دو قسمیں ہیں: واقعی تجربہ اور دینی تجربہ (یعنی صوفی روحانی تجربہ)، دونوں تجربوں کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ان حقائق کے مابین کوئی اختلاف ہے اور نہ اس حقیقت میں کوئی اختلاف ہے جس کی طرف یہ دونوں لے جاتے ہیں۔ اقبال کی فکری جدوجہد کا مرکز ان دونوں تجربوں کے مابین تعلق اور واقعی حقیقت کے مابین اور دیگر روحانی کلی حقیقت کے مابین تعلق کا قیام ہے۔

اسلام کے ایک دین ہونے کی حیثیت سے جب مادی تجربی سائنس کا اس کے خلاف کوئی اعتراض کمزور پڑتا یا معدوم ہو جاتا ہے تو ان دونوں کے مابین کوئی تصادم یا کشمکش نہیں ہوتی۔ مسلمان اپنے دین کی رہنمائی کے باعث، حقیقت پسند ہوتا ہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ عالم واقع اور فطرت کی حقیقت کو جانے تاکہ اس پر حکمرانی کر سکے۔ اس لیے نہیں کہ اس کے ذریعے سے سخت دل ہو جائے، کیوں کہ یہ بات صحیح نہیں ہوگی کہ وہ اپنی روحانیت کو بھول جائے، جو کہ مطلق ذات (اللہ) کا ادراک ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا مسئلہ مذہب اور تہذیب کی دو قوتوں کا پیدا کردہ ہے جو باہم کھچاؤ اور ساتھ ہی آپس میں لگاؤ رکھنے والی ہیں۔ اسی طرح کا مسئلہ مسیحیت کو بھی ابتدائی دور میں درپیش تھا۔ مسیحیت کا بنیادی سوال یہ تھا کہ روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے مستقل اساسی وجود کو تلاش کیا جائے جو حضرت مسیح کی بصیرت کے مطابق بیرونی دنیا کی قوتوں کا آفریدہ نہیں بلکہ خود انسان کے اندر روح کے اپنے انکشافات سے عبارت ہو۔ اسلام کو اس بصیرت سے پورا اتفاق ہے مگر وہ اس میں اس قدر اضافہ کرتا ہے کہ اس نئے عالم کی دریافت عالم مادی سے بیگانہ نہیں بلکہ اس کے رگ و پے میں جاری وساری ہے۔

پس عیسائیت، جس روح کی بحالی کی خواہاں ہے وہ بیرونی قوتوں کے انکار سے ممکن نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی روحانیت سے منور ہیں۔ اس کے لیے ہمیں اندر سے حاصل کردہ روشنی میں ان قوتوں کے اپنے روابط کو مناسب طور پر استوار کرنا ہوگا۔[۸]

نہ انفصالیت نہ وحدت الوجود

اس آخری نص کے ذریعے سے:

☆ اقبال اس مشکل کو متعین کرتے ہیں جس کا سامنا اسلام عصر حاضر میں ایک دین ہونے کی حیثیت سے کر رہا ہے۔ یعنی دین اور تہذیب کے مابین کشمکش اور ایک دوسرے پر حاوی ہونے کی جنگ جاری ہے۔

☆ پھر وہ عیسائیت کا اس مشکل کے سلسلے میں موقف بیان کرتے ہیں کہ وہ روحانیت کے عالم کو صرف تلاش کرنے پر انحصار کرتی ہے۔ وہ نفس انسانی کو اس روحانیت کا ایک سٹور قرار دیتی ہے۔ وہ اس کے راستے میں دور یا اس منہج پر کھڑی ہوگئی ہے جس کے ذریعے سے وہ اس سٹور کو تلاش کر سکے۔ اس نے عالم خارجی کو بالکل چھوڑ دیا ہے اور اس بات کی بالکل کوشش نہیں کی کہ وہ ان دونوں راستوں کے مابین ربط تلاش کرے یا اس کو سیکھنے کی کوشش کرے یعنی داخلی حقیقت اور خارجی حقیقت کے مابین۔

☆ اقبال کی رائے ہے کہ اس سلسلے میں اسلام کا موقف نہ تو 'مستقل بالذات' کے عدم وجود کا ہے اور نہ برابر کی سطح پر 'وجود کے اتحاد' کا، یعنی خودی اور عالم واقع کے مابین علیحدگی کا نہ ہونا اور خودی اور مطلق ذات (اللہ) کے مابین اتحاد کا نہ ہونا۔ تو عالم واقعی خودی سے کوئی الگ چیز نہیں ہے کہ اس سے بھاگا اور دور رہا جائے اس خیال سے کہ یہ ایک ایسا شر ہے جس سے اجتناب ضروری ہے۔ ایک دوسرے پہلو سے، انسان کی خودی جتنی بھی بلند ہو جائے، وہ اپنی روح کی پرورش کرلے، اپنے نفس کا تزکیہ کرلے، ذات مقدس میں فنا کے درجے کو نہیں پا سکتا۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ وجود کے حوالے سے اسلام کا موقف یہ ہے کہ انسان یا اس کی خودی، دو حقیقتوں کے مابین تعلق قائم کرتی ہے: یعنی کلی ذات کی حقیقت، جو کہ اصل وجود، اللہ کے مابین اور عالم خارجی کی حقیقت کے مابین جو کہ اس اصل کی تجلی سمجھا جاتا ہے۔ یہ ایک ہی ذریعے کو استعمال کرنے سے ہوسکتا ہے یعنی تجربے کے ذریعے کو۔ اور اس ذریعے سے کہ انسان کے نفس میں داخلی حقیقت دوسری خارجی حقیقت تک پہنچنے میں مدد دیتی ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جس کی طرف صوفی روحانی ریاضت کے ذریعے سے پہنچتا ہے۔ اور یہ کہ صحیح معرفت انسان کے نفس کے داخل میں موجود عالم سے پھوٹنے والے نور کی روشنی میں عالم خارجی کے ساتھ تعلق کو استوار کرنا ہے۔

دین اور سائنس کے میدان میں تجربہ

ہوسکتا ہے اقبال کی اس تعبیر 'اس کے نفس کے داخل میں موجود عالم سے پھوٹنے والے نور کی روشنی میں' سے ان کا میلان حقیقی دینی یا روحانی قیادت کی طرف سمجھا جائے، اور یہ سمجھا جائے کہ انھوں نے اسے خارجی حقیقت کی معرفت میں اثر پذیری قرار دیا ہے۔ ہوسکتا ہے اس کا معنی اس حقیقت کے خودمختار ہونے پر حرص سمجھا جائے، اور اس کے ساتھ ساتھ کہ حقیقت پسندوں اور وضعیوں کے نزدیک تحقیق میں تجربی طریق کار، صرف حقیقت کا حقیقت ہونے کے اعتبار سے اختیار کرنا ہی نہیں بلکہ خارجی حقیقت کے ما سوا کے انکار پر بھی مشتمل ہے، اس جگہ یہی دینی یا روحانی حقیقت ہے۔ اقبال کی اسلام کے (ایک حقیقی دینی

مصدر ہونے کے اعتبار سے) اس کے اور تجربی مذہب کے مابین موافقت پیدا کرنے کی کوشش کے مابین دراڑ اس وقت تک باقی رہے گی جب تک انیسویں صدی کے وضعی مذہب کے موسس آگسٹ کومٹ کی بیان کردہ حدود میں تجربے کو سمجھا جاتا رہے۔

اس وجہ سے اقبال واضح کرتے ہیں کہ وضعی مذہب کا تجربہ تمام حقیقتوں کے اختیار کا طے کردہ ذریعہ نہیں ہے، خاص طور پر جب کہ خارجی حقیقت (جو کہ وضعی مذہب کے تجربے کا موضوع ہے) اور دوسری حقیقت (دینی حقیقت، جو کہ اس ذریعے کے سامنے جھک نہیں سکتی) کے مابین فرق ہے۔ یہ فرق دین کے میدان اور فطرت کے ساتھ منسلک علوم کے میدان کی طرف لوٹتا ہے، مثلاً طبیعیات اور کیمیا کا علم۔

ایک اور اعتراض (جس کا تعلق تجربی مذہب والوں کے دینی حقیقت پر اعتراض سے ہے) کی طرف اشارہ کرنے کے بعد، اقبال اس فرق کو واضح کرتے ہیں، وہ اعتراض ادیان کی نشأۃ ثانیہ کے حوالے سے ہے، کہ یہ انسان میں مخفی لاشعور کی تعبیر ہے، کے طور پر فرائڈ کی طرف سے کی گئی وضاحت میں پوشیدہ ہے۔ فرائڈ کی اس رائے کی بنیاد پر، تمام ادیان خیالات اور خواہشات قرار پاتے ہیں، اور ان کے اکثر حقائق تجربے پر مبنی حقائق ہیں۔

اس مذہب (فرائڈ) کے ماننے والوں کی رائے میں دین محض ایک اختراع ہے جسے لوگوں کی ناتمام خواہشات نے جنم دیا ہے، تا کہ وہ اپنی مرضی سے کیے گئے کاموں پر، بغیر کسی رکاوٹ کے، ایک خیالی جنت حاصل کر سکیں۔ وہ یہ کہتے ہیں: عقائد اور دینی آرا دراصل فطرت کے بارے میں ابتدائی نظریات سے زیادہ کچھ نہیں۔ انسان نے انھیں حقیقت کے اصلی بدنما چہرے سے جان چھڑانے کے لیے استعمال کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس حقیقت کا اظہار دل کو مطمئن کرنے والے زندگی کے حقائق کی شکل میں کیا ہے۔ دنیا میں ایسے کئی مذاہب اور فن کی صورتیں موجود ہیں جو ہمارے لیے زندگی کے حقائق سے فرار کے راستے مہیا کرتی ہیں۔ میں جس بات میں اس کے ساتھ مباحثہ کر رہا ہوں یہ ہے کہ یہ بات تمام مذاہب کے بارے میں نہیں کہی جا سکتی، کیوں کہ بلاشبہ دینی آرا اور عقائد کی ایک مابعد الطبیعیاتی حکمرانی ہوتی ہے۔

لیکن اسی طرح یہ بات بھی واضح ہے کہ یہ تجربے کے حقائق کی تفسیریں نہیں ہیں بلکہ مذاہب ہیں، جو فطرت سے متعلق علوم کا موضوع ہیں، جب کہ دین نہ تو فطرت کے علم کا نام ہے اور نہ علم کیمیا کا نام ہے۔ وہ فطرت کی سائنسی حقائق سے مطابقت رکھنے والی کسی تفسیر کا متلاشی نہیں ہے، بلکہ اس کا مقصد حقیقت میں اس سے مکمل طور پر مختلف میدان میں تفسیر ہے۔ وہ انسانی تجربے کا اور حقائق کا میدان ہے، یہ کسی اور میدان کے حقائق کے علم کی طرف نہیں منتقل ہو سکتا۔ درحقیقت ضروری ہے کہ یہ کہا جائے: بلاشبہ دین دینی زندگی میں واقعی تجربے کی ضرورت کے ساتھ منسلک ہے۔ اس سے پہلے کہ ایک لمبے عرصے میں سائنس سے بات

سیکھے۔ دین اور سائنس کے مابین اختلاف یہ نہیں ہے کہ ان میں سے ایک واقعی تجربے کی بنیاد پر کھڑا ہے اور دوسرا ایسی جگہ پر نہیں ہے، تو وہ دونوں واقعی تجربے کی تلاش کے لیے نکلنے اور شروع کرنے کے ایک ابتدائی نقطے کے طور پر تلاش کر رہے ہیں۔ ان کے مابین اختلاف کا سبب اس ادراک میں غلطی ہے کہ دونوں ایک ہی واقعیت کا بیان کر رہے ہیں جو کہ تجربے کا موضوع ہے۔ ہم بھول جاتے ہیں کہ دین کا مقصد تجربے کی ایک قسم کے حقیقی معنی تک پہنچنا ہے۔[9]

اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ دینی ریاضت میں صوفیا کے طریقے کی بحث، اپنے وصف میں علم الٰہی کا مصدر ہے، اور یہ زمانی اعتبار سے اسی مقصد کے حصول کے انسانی تجربے کی دیگر اقسام سے قدیم تر ہے۔[10]

اقبال کی نظر میں فیصلہ کن بات یہ ہے کہ طبیعی علوم کے میدان میں تجربے کی منطق کو لیا جائے اور دینی منطق کو چھوڑ دیا جائے۔ اور یہ کہ تجربے کے موضوع کا اختلاف، اپنے نتائج کے اعتبار سے تفرقہ پیدا نہیں کرتا۔ اقبال اس بات کی وضاحت ایک اور جگہ کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

درحقیقت بعض وجوہات کی بنا پر جن کا میں پہلے ہی ذکر کر چکا ہوں، مذہب، سائنس سے کہیں زیادہ اس تک رسائی کا آرزومند ہے۔ اور دونوں کے لیے خالص معروضیت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے تجربے کی تطہیر اور چھان بین کی ضرورت ہے۔ اس بات کو سمجھنے کے لیے ہمیں تجربے کی دو سطحوں کے مابین امتیاز قائم کرنا چاہیے۔ ایک تجربہ وہ ہے جو حقیقت کے ظاہر، قابل مشاہدہ کردار یا فطری امر واقعہ کا عمومی نقشہ پیش کرتا ہے اور دوسرا وہ جو حقیقت کی باطنی ماہیت کے بارے میں ہمیں اطلاع دیتا ہے۔ ایک فطری امر واقعہ کی حیثیت سے نفسیاتی اور عضویاتی سیاق وسباق کے حوالے سے سمجھا جا سکتا ہے جبکہ حقیقت کی باطنی ماہیت کو معلوم کرنے کے لیے ہم اس سے مختلف معیارات کو استعمال کرتے ہیں۔ سائنس کے میدان میں ہم حقیقت کے خارجی کردار کے حوالے سے ہی معانی کی تفہیم حاصل کر سکتے ہیں۔ مذہب کے میدان میں اسے کسی حقیقت کا نمائندہ سمجھ کر اس کے معنی کی دریافت ہم اس لیے کرتے ہیں کہ حقیقت کی باطنی ماہیت کا ادراک کر سکیں۔ سائنسی اور مذہبی طریق کار دونوں گویا ایک دوسرے کے متوازی چلتے ہیں۔ دونوں درحقیقت ایک ہی دنیا کی تشریح وتعبیر ہیں۔ ان میں اختلاف یہ ہے کہ سائنسی عمل میں خودی ایک تماشائی کا سا نکتۂ نظر رکھتی ہے، جبکہ مذہبی عمل میں خودی اپنے مختلف رجحانات میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے اور ایک یکتا اور منفرد کردار سامنے لاتی ہے جس میں مختلف تجربات مرکب دعویٰ کی صورت میں ایک ہمہ گیر رویے میں جمع ہو جاتے ہیں۔ ان دونوں رویوں، جو دراصل ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، کے محتاط مطالعے سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ دونوں ہی اپنے اپنے میدان میں تجربے کی تطہیر کا عمل کرتے ہیں۔ ایک مثال میرے مطالب کی واضح طور پر تشریح کرے گی۔ انگلستان کے فلسفی ڈیوڈ ہیوم کی نظریہ علت پر تنقید کو فلسفے کی بجائے سائنس کی تاریخ کا ایک باب سمجھا جانا چاہیے۔ سائنسی حسیت کی روح کے لحاظ سے یہ درست ہے کہ ہم کسی ایسے تصور

پر کام نہیں کر سکتے جو موضوعی نوعیت کا ہو۔ ڈیوڈ ہیوم کی تنقید کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ تجربی سائنس کو 'قوت' کے تصور سے رہائی دلائی جائے جس کا حسی تجربے میں کوئی سراغ نہیں ملتا۔ سائنسی عمل کی تطہیر کی جانب جدید ذہن کی یہ پہلی کاوش تھی۔

کائنات کے بارے میں آئن سٹائن کے ریاضیاتی نکتے نے تطہیر کا وہ عمل مکمل کر دیا جس کا ڈیوڈ ہیوم نے آغاز کیا اور ہیوم کی تنقید کی حقیقی روح کے مطابق اس نے قوت کے تصور سے نجات دلائی۔ وہ پیرا گراف جو میں نے ممتاز مسلمان صوفی کے حوالے سے اوپر دیا ہے یہ ظاہر کرتا ہے کہ مذہبی نفسیات کا عملی طالب علم بھی تطہیر کے بارے میں ایسا ہی نکتۂ نظر رکھتا ہے۔ اس کی معروضی حس بھی اسی طرح انہماک رکھتی ہے جس طرح کا انہماک کوئی سائنس دان اپنے میدان عمل میں رکھتا ہے۔ وہ ایک تجربے کے بعد دوسرے تجربے سے محض ایک تماشائی کے طور پر نہیں گزرتا بلکہ ایک ناقد کا کردار ادا کرتا ہے جو اپنے دائرۂ تحقیق سے مخصوص تکنیکی مہارت سے کام لیتے ہوئے اپنے تجربے سے ہر طرح کے نفسیاتی اور عضویاتی موضوعی عناصر ختم کر دیتا ہے تا کہ بالآخر وہ ایک مطلق معروضیت تک پہنچ جائے۔ یہ حتمی اور قطعی تجربہ نئے عمل حیات کا انکشاف ہوتا ہے جو طبع زاد، اساسی اور فوری ہوتا ہے۔ خودی کا حتمی راز یہ ہے کہ جس وقت بھی وہ اس حتمی انکشاف تک پہنچتی ہے وہ اسے بغیر کسی معمولی سی ہچکچاہٹ کے اپنے وجود کی انتہائی اساس کے طور پر شناخت کر لیتی ہے۔ تاہم اس تجربے میں بذاتہ کسی قسم کی کوئی سریت نہیں اور نہ ہی جذبات انگیخت کوئی چیز ہے۔ اس تجربے کو جذبات سے محفوظ رکھنے کے لیے یقیناً مسلمان صوفیا کی تکنیک یہ رہی ہے کہ انھوں بالالتزام عبادت میں موسیقی کے استعمال کو ممنوع قرار دیا اور معمول کی روزانہ پڑھی جانے والی باجماعت نمازوں کی ادائیگی پر زور دیا تا کہ خلوت کے مراقبے سے غیر معاشرتی اثرات کا تدارک ہو سکے۔ یوں یہ تجربہ ایک مکمل طور پر فطری تجربہ ہے اور خودی کے لیے ایک اہم ترین حیاتیاتی جواز کا حامل ہے۔ یہ تجربہ انسانی خودی کی فکر محض سے بلند تر پرواز اور دوامیت کے انکشاف کے ذریعے اپنی ناپائیداری پر قابو پا لینے سے عبارت ہے۔ اس مقدس الوہی تلاش میں خودی کو جو واحد خطرہ درپیش ہے وہ اس کی اپنی کوشش میں سست خرامی ہے جو اس تجربے میں لطف اندوزی کے سبب پیدا ہوتی ہے کیونکہ آخری تجربے کی طرف بڑھتے وقت مختلف کم تر تجربات اسے جذب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ مشرقی صوفیا کی تاریخ گواہ ہے کہ یہ ایک حقیقی خطرہ ہے۔ یہی وہ نکتہ ہے جس سے برصغیر کے اس عظیم صوفی نے اصلاح کی ابتدا کی جس کی تحریر سے میں پہلے ہی اقتباس پیش کر چکا ہوں۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے۔ خودی کا حتمی مطمحِ نظر کسی شے کا دیدار کرنا نہیں بلکہ خود کچھ بننا ہے۔ خودی کی اپنی کوشش کہ وہ کچھ بن جائے اسے یہ موقع فراہم کرتی ہے کہ وہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ مستحکم بنیاد پر ''میں ہوں'' کہہ سکے۔ اس 'میں ہوں' کی شہادت اسے ڈیکارٹ کی 'میں سوچتا ہوں' میں نہیں بلکہ کانٹ کی 'میں کر سکتا ہوں' میں ملتی ہے۔ خودی کی جستجو کی انتہا انفرادیت کی حدود و قیود سے آزادی نہیں بلکہ اس کے برعکس خود اپنی انفرادیت کا صحیح فہم ہے۔ آخری عمل محض عقلی عمل نہیں بلکہ ایک حیاتیاتی عمل

ہے جو خودی کے وجود کو اور گہرائی میں لے جاتا ہے اور اس کے ارادے کو اس تخلیقی ایقان سے تیز تر کرتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے یا تصورات کے ذریعے جاننے کی چیز نہیں بلکہ ایک ایسی چیز ہے جس کی ہم مسلسل عمل سے پیہم تعمیر کرتے چلے جاتے ہیں۔ خودی کے لیے یہ ایک اعلیٰ روحانی مسرت اور ساتھ ہی ساتھ ابتلا اور آزمائش کا ایک عظیم لمحہ بھی ہے۔[۱۱]

☆ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان اور عالم واقعی کے مابین ایک تعلق ہے۔

☆ اس عالم واقعی کی حقیقت اور اصل وجود کی حقیقت، یعنی حقیقت مطلق (اللہ) کے مابین ایک تعلق ہے۔

☆ حقیقت کے ادراک میں تجربے کے ذریعے سے بالآخر ایک اشتراک موجود ہے، اگرچہ تجربے کی نوعیت، اسی میدان کے تابع ہوتی ہے جس میں اسے حاصل کیا جائے۔

یہ بات جس کا اقبال اس جگہ اس طرح سے ذکر کر رہے ہیں، ان کی کوشش ہے کہ وہ اسے اسلام کے اصلی مصدر (قرآن) میں سے بھی برآمد کریں، وہ فرماتے ہیں:

قرآن، جو انسانیت کی روحانی زندگی میں اختیاری رویے کو ایک امر لازم تصور کرتا ہے حقیقت مطلقہ کے علم کے حصول میں انسانی تجربے کے تمام پہلوؤں کو برابر اہمیت دیتا ہے۔ جس حقیقت کی علامات انسان کے ظاہر اور باطن میں منکشف ہوتی رہتی ہیں۔ حقیقت کو جاننے کا ایک طریقہ تو بالواسطہ ہے جس میں وہ حواس کے ذریعے ہم سے سابقہ رکھتی ہے اور ادراک بالحواس سے اپنی علامات ہم پر منکشف کرتی ہے، تاہم دوسرا طریقہ حقیقت سے براہ راست تعلق کا ہے جو ہمارے اندرون میں ہم پر اپنا انکشاف کرتی ہے۔ قرآن کے مطالعہ فطرت پر زور دینے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کا فطرت سے گہرا تعلق ہے۔

فطرت کی قوتوں کو مسخر کرتے وقت غلبہ محض کے بجائے اس مقصد کو پیش نظر رکھنا زیادہ ضروری ہے کہ روحانی زندگی اعلیٰ مدارج کمال کی طرف آزادی سے بڑھ سکے۔ لہٰذا حقیقت کا ایک مکمل وقوف حاصل کرنے کے لیے ادراک بالحواس کے پہلو بہ پہلو دل، جسے قرآن قلب یا فؤاد کہتا ہے، کے مشاہدات سے بھی کام لینا چاہیے:

الَّذِیْ أَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِیْنٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِیْنٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِیْهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِیْلاً مَّا تَشْکُرُونَ.

(السجدہ ۳۲: ۷-۹)

جس نے بہت خوب بنایا جس چیز کو بھی بنایا، اور ابتدا فرمائی انسان کی تخلیق کی گارے سے، پھر پیدا کیا اس کی نسل کو ایک جوہر سے یعنی حقیر پانی سے، پھر اس (قد وقامت) کو درست فرمایا اور پھونک دی اس میں اپنی روح اور بنا دیے تمھارے لیے کان، آنکھیں اور دل۔ تم لوگ بہت کم شکر بجالاتے ہو۔[۱۲]

اب اس کے حوالے سے اقبال کی رائے یہ ہے کہ قرآن صرف اس بات کی طرف ہی دعوت نہیں دیتا کہ انسان واقعی طبیعی سائنس کے ساتھ تعلق میں ہی تجربہ حاصل کرنے کی کوشش کرے، اسی علم کو دریافت

کرے اور اسی پر انحصار کرے، بلکہ وہ اس سے بھی نہیں روکتا ہے کہ وہ خود دین ہی کے میدان میں تجربہ کرے، یہ میدان دل ہے اور اس کی دینی ریاضت کے تجربے کی اقسام میں سے ایک قسم ہے جو سائنس کے ساتھ جڑتی ہے، اس کی حیثیت فطرت اور واقع کے میدان کے دوسرے تجربوں کی باقی اقسام سے کسی صورت بھی کم نہیں۔

اقبال کی رائے میں، انسان اسلام کے نقطہ نظر سے، فطرت سے کٹا ہوا نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس کا ایک جزو بھی ہوتا ہے اور اس کے دوسرے اجزا کے ساتھ منسلک بھی ہوتا ہے۔ یہ تجربے کی دو قسموں کی طرف انسان کا میلان ہے۔ ان دونوں میں تجربے کا میدان ہی اصل میدان ہے، اور اس حوالے سے دین اور سائنس کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ معلوم ہوا کہ سائنس کا دین کے ساتھ ایک متوازی اور متوازن تعلق ہے، وہ دونوں حقیقت کو تلاش کرتے ہیں، دونوں تلاش کے اس عمل میں تجربے کے راستے کو اختیار کرتے ہیں، دونوں معرفت میں اور حقیقت کی دریافت میں ایک دوسرے کو مکمل کرتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں:

> جہاں تک عام تجربے کا تعلق ہے خارجی دنیا کے بارے میں ہمارے علم کا انحصار حسی مواد کی مختلف تعبیرات پر ہوتا ہے۔ اسی طرح صوفیانہ تجربے کے باب میں تعبیرات ہی خدا کے بارے میں ہمارے علم کا باعث بنتی ہیں۔ صوفیانہ تجربے کے بلاواسطہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہم خدا کا اسی طرح سے علم حاصل کرتے ہیں جیسے کسی اور شے کا۔[۱۳]

معرفت کی ان دونوں قسموں کے مابین فرق سے — جیسا کہ اقبال کی رائے میں صوفیانہ معرفت براہ راست معرفت ہے — یہ بات واضح ہے کہ اس سے دوسروں کو مطلع کرنا ممکن نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صوفیانہ حالات عقل کے ذریعے سے کیے گئے احساس کی مانند ہیں۔ ایک صوفی اپنے دینی احساسات کی تفصیلات جو دوسروں تک منتقل کرتا ہے اس کے لیے انھیں صرف واقعات ہی کی شکل میں لوگوں کو بتانا ممکن ہوتا ہے، جبکہ خود دینی شعور کی تفصیلات پر کسی دوسرے کا مطلع ہونا یا کسی اور تک انھیں منتقل کرسکنا ناممکن ہے۔

قرآن مجید تجربی علم پر ابھارتا ہے، اور اس بات پر بھی کہ انسان معرفت کے حصول کے لیے تجربے کی منزل سے گزرے۔ اقبال کی رائے میں درج ذیل آیات میں اس کی دلالت پائی جاتی ہے۔

> أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا۔ ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا (الفرقان ۲۵:۴۵-۴۶)

> تم نے نہیں دیکھا کہ تمھارا رب کس طرح سایہ پھیلا دیتا ہے؟ اگر وہ چاہتا تو اسے دائمی سایہ بنا دیتا۔ ہم نے سورج کو اس پر دلیل بنایا، پھر (جیسے جیسے سورج اٹھتا جاتا ہے) ہم اس سائے کو رفتہ رفتہ اپنی طرف سمیٹتے چلے جاتے ہیں۔

> أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ۔ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ۔ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ۔

وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ (الغاشیہ ۸۸: ۱۷-۲۰)

(یہ لوگ نہیں مانتے) تو کیا یہ اونٹوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بنائے گئے؟ آسمان کو نہیں دیکھتے کہ کیسا اٹھایا گیا؟ پہاڑوں کو نہیں دیکھتے کہ کیسے جمائے گئے؟ اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ کیسے بچھائی گئی؟

اقبال ان دونوں آیات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

بے شک قرآن حکیم کے نزدیک مشاہدہ فطرت کا بنیادی مقصد انسان میں اس حقیقت کا شعور اجاگر کرنا ہے جس کے لیے فطرت کو ایک آیت یا نشانی قرار دیا گیا ہے، مگر مقام غور تو قرآن کا تجربی رویہ ہے جس نے مسلمانوں میں واقعیت کا احترام پیدا کیا اور یوں انھیں بالآخر عہد جدید کی سائنس کے بانی کی حیثیت سے متعارف کرایا۔ یہ نکتہ بہت اہم ہے کہ اسلام نے مسلمانوں میں تجربی روح اس دور میں پیدا کی جب خدا کی جستجو میں مرئی کو بے وقعت سمجھ کر نظر انداز کر دیا جاتا تھا۔ جیسا کہ پہلے کہا گیا ہے، قرآن حکیم کے مطابق کائنات ایک اہم مقصد رکھتی ہے۔ اس کی تغیر پذیر حقیقتیں ہمارے وجود کو نئی صورتیں قبول کرنے پر مجبور کر دیتی ہے۔ ہماری ذہنی کاوش اس راہ کی مشکلات دور کرتی ہے جس سے ہم اس قابل ہو جاتے ہیں کہ انسانی مشاہدے کے نازک پہلوؤں کو جان سکیں۔ اور مرور زمانی میں اشیا کے تعلق ہی سے لازمانی کے بارے میں نظر بصیر پیدا ہوتی ہے۔ حقیقت خود کو اپنے مظاہرات ہی میں عیاں کرتی ہے۔ چنانچہ انسان جو متزاحم ماحول میں اپنی زندگی بسر کرتا ہے محسوس کو پس پشت نہیں ڈال سکتا۔ قرآن حکیم ہی نے ہماری آنکھیں تغیر کی حقیقت کے بارے میں کھولیں کہ صرف اسی کو جان کر اور اس پر حاوی ہو کر ایک پائیدار تہذیب کی بنیاد رکھنا ممکن ہے۔ ایشیا کے، بلکہ درحقیقت تمام قدیم دنیا کے سارے تمدن اس لیے ناکام ہوئے کہ انھوں نے حقیقت کو خاص طور پر داخلی تصور کیا اور داخل سے خارج کی طرف رخ کیا۔ اس طریق علم سے وہ ایسے تصور پر پہنچے جو طاقت سے محروم تھا اور طاقت سے محروم کسی تصور پر کسی پائیدار تہذیب کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی۔[۱۴]

☆ یہاں تک اقبال نے عالم واقع کے بارے میں ایک مسلمان کے اسلام اور اس کی دینی کتاب قرآن کے پس منظر میں، مطلوبہ موقف کے حوالے سے اپنی رائے بیان کی ہے۔

☆ اسی طرح انھوں نے یہ بات بھی بیان کی ہے کہ حقیقی معرفت کا مفید ترین ذریعہ تجربی ذریعہ ہے اور یہ کہ جس طرح عالم واقع اور عالم فطرت کے حوالے سے تجربی ذریعہ فائدہ مند ہے، اسی طرح اسے دینی میدان میں بھی استعمال کیا جا سکتا ہے یعنی اللہ کی معرفت کے حصول کے لیے، جو کہ حقیقت کلی ہے۔

☆ انھوں نے یہ بات واضح کی کہ اسلام تجربے کی عمومی دعوت دیتا ہے، اور اس کے دینی استعمال سے منع نہیں کرتا۔

☆ آخر میں یہ بات بھی ان سے چھوٹ نہیں گئی کہ صوفیانہ ریاضت معرفت تک لے جانے والے دینی تجربات کی نوع میں سے ہے، بالکل اسی طرح جس طرح تجربہ طبعیاتی چیزوں کے مختلف اجزا کے

ادراک میں معرفت تک لے جاتا ہے۔

☆ اِس کے اور اُس کے بعد اقبال نے اسلام اور عیسائیت کے درمیان فرق کو واضح کیا ان کی رائے میں اگرچہ مسیحیت کا مزاج مابعد الطبیعیاتی ہے اور روح کے میدان کی حد تک یہ معرفت پر موقوف مزاج رکھتی ہے لیکن یہ عالم خارجی سے بالکل غیر متعلق ہے۔ جب کہ اسلام اس میدان سے بڑھ کر خود فطرت تک جاتا ہے۔ یہ بات اس وقت کہی جا سکتی ہے جب ہم انسان کا اس کے اردگرد کی دنیا یعنی مادی حسی دنیا کے ساتھ تعلق رکھنے والی مخلوق ہونے کے حوالے سے اسلام کا نقطہ نظر دیکھتے ہیں۔

☆ اقبال دین اور سائنس کے مابین اختلاف کے دائرے کو حقیقت میں اختلاف سے کم کر کے تجربے کی نوعیت کی حد تک لے آئے ہیں۔

☆ اسی طرح انھوں نے دنیا میں تبدیلی کے اصول کو طاقت ور انسانی تہذیب جس پر عالم استوار ہے، کی بنیاد کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ لیکن اس نے اس تبدیلی کا دائرہ اخلاقی اقدار اور الٰہیاتی میدان سے ہٹا کر فطرت کے ساتھ محدود کر دیا ہے۔

انھوں نے اپنی اس تحریر میں ان غلطیوں کو بھی بیان کیا جن میں اس وضعی مذہب (مادیت) والے جا پڑے، مثلاً دینی الوہیت کا انکار، دینی اقدار کو تبدیلی کے اصول کے سامنے سرنگوں کرنا۔ انھوں نے یہ بات واضح کی کہ غلطی اصل میں یہ ہے کہ طبیعی چیزوں میں استعمال ہونے والے تجربے کو معرفت کی تمام اقسام کے حصول کے لیے ایک عام وسیلے کے طور پر اختیار کر لیا جائے۔ ان کا خیال ہے کہ انسان اسے حاصل کر سکتا ہے۔ ان کی رائے ہے کہ معرفت کے حصول کی غرض سے جو ذریعہ اختیار کرنا چاہیے وہ تجربہ ہے، لیکن یہ تجربہ حقیقت کے میدانوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہو جاتا ہے۔ دل کا ادراک تجربے کے ذرائع میں سے ایک ذریعہ ہے جو یقین اور حسی ادراک کے بارے میں حقیقت کے کشف سے کم نہیں۔ یہ وضعی لوگوں کے نزدیک بہترین ذریعہ ہے۔

☆ تو اسلام، اقبال کی نظر میں تمام ادیان سے ممتاز ہے، خاص طور پر عیسائیت سے، اسی طرح مابعد الطبیعیاتی اور عقلی فلسفے سے ممتاز ہے۔ اپنے اسی امتیاز کی وجہ سے وہ اپنے مد مقابل (یعنی تجربے سے حاصل کی گئی معرفت) کے ساتھ مقابلے میں رکا نہیں رہتا، یا وضعیت کے مقابلے میں، جو انیسویں صدی میں قیادت کے مقام پر رہی، اس نے دین کے ساتھ جنگ کی، بالخصوص مابعد الطبیعیات اور مثالی عقلیت کے ساتھ، وہ ہماری اس بحث سے خارج ہے اس پر ہم تنقید نہیں کر رہے، نہ اسے اس کوتاہ دیدی کا طعنہ دے رہے ہیں جس کا طعنہ وضعیت نے اسے اور معرفت کے باقی مذاہب کے ساتھ ساتھ علم و حقیقت کے منابع،

فلسفہ اور دین کو بھی یکساں طور پر دیا تھا۔

اقبال کی یہ بات ان کے اس فلسفے کے ساتھ موافقت رکھنے والے کو مجبور کرتی ہے کہ وہ یہاں دوبارہ بات کو دہرائے کہ انیسویں صدی کی یورپی فکر کے بعض مذاہب کو نقل کرنے کے ذریعے سے فکر اسلامی کی تجدید کی بات کرنا، اور ان مذاہب اسلامی کی اہمیت کم کرنے کی غرض سے استعمال کرنا، ایک ایسے معاملے کی تردید ہے جس کا اسلامی معاشرے میں کوئی موضوع نہیں اور نہ اس کا اسلام کے ساتھ، اس معاشرے میں رخ دینے والے منبع کی حیثیت سے کوئی تعلق ہے۔

انسانی ذات کی وحدت اور اس کا خلود

اب تک، اقبال نے مسلم انسان کے حوالے سے عالم واقعی جو کہ مادے اور طبیعیات کا عالم ہے، کی قدر و قیمت کو واضح کیا ہے۔ جیسا کہ انھوں نے وضاحت کی ہے کہ مسلمان سے یہ مطلوب ہے کہ وہ دریافتیں کرنے والے ایک تجربہ کار کے اتصال کی مانند اس سے منسلک ہو، تا کہ وہ اس کی قوتوں پر اپنی روحانیت کی تقویت کے لیے غلبہ حاصل کر سکے، کسی غیر محمود مقاصد کے لیے نہیں۔ انھوں نے اس قدر و قیمت کو ایک سے زیادہ نصی دلائل کے ذریعے سے مؤکد کیا، جنھیں ہم ذیل میں منتقل کر رہے ہیں۔ ان کا خلاصہ یہ ہے:

☆ مسلمان اپنے دین کے معاملے میں حقیقت پسند ہے۔

☆ وہ نہ تو عیسائی راہب ہے، اور نہ فنا کی فکر رکھنے والا صوفی۔

☆ اس عالم میں موجود شر سے دور رہنے کے حوالے سے اس کا تصور لازم ہے کہ اس رائے کے مخالف رائے میں تبدیل ہو جائے۔

عالم مادی کے فہم میں یہ تبدیلی ان افکار میں سے ہے، جن کے بارے میں اقبال نے اصرار کیا ہے کہ وہ لازماً تبدیل ہونے چاہییں، اور خالص اسلامی بنیاد پر ان کی تجدید ہو، اس کا نام انھوں نے 'اسلام میں دینی فکر کی تجدید' رکھا ہے۔

اقبال نے یہ سب اس لیے کیا ہے تا کہ وہ مسلمان کو حقیقی زندگی کی طرف حرکت کرنے پر مجبور کریں، اور وہ اس حرکت میں مغربی آدمی کے ساتھ اسلامی تعلیمات کی اپنے ہاں پائی جانے والی داخلی وحی کے ذریعے سے شامل ہو، نہ کہ اس مغربی آدمی کا مقلد بنتے ہوئے۔

اس جگہ ہم اقبال کو اس رنگ میں دیکھتے ہیں جس پر وہ انسان کی ذات کو تصور کرتے ہیں، اس کے لیے خود مختاری کو تصور کرتے ہیں، اسے مسلسل حرکت میں جدید رنگ کے ساتھ دیکھتے ہیں، وہ رنگ جو دوام

میں خلود کے ساتھ مشابہ ہے اور موت کے ذریعے سے منقطع ہونے والا نہیں ہے۔ وہ مسلمان کو عالم واقعی میں دوبارہ متحرک ہونے پر ابھارتا ہے اور قوت کے حصول میں کام کرنے کی طرف لے جاتا ہے۔

اس کے بعد جو کچھ انھوں نے بیان کیا اس میں اہم بات کلی حقیقت (اللہ) کے بارے میں اور اسے پانے اور حاصل کرنے کے حوالے سے ایک ذریعے کے طور پر صوفی ریاضت کے بارے میں کی گئی بات ہے۔ اس سے ان کی مراد توازن ہے یا ان کا مقصد واقعی اور حقیقی نقصانات سے خبردار کرنا اور ان کے نتائج کے متوقع خطرات کو روکنا اور دور کرنا ہے۔ جیسا کہ شخصیت کے اندر ٹھہراؤ کا پیدا نہ ہوسکنا، دل کی پاکیزگی میں کمی اور مال کے حصول کی غرض سے تلخ جدوجہد۔

> زندگی انفرادی ہوتی ہے اور کلی زندگی کے لیے خارجی وجود نہیں ہے، جہاں زندگی روشن ہوتی ہے، انسان یا فرد یا چیز کے اندر روشن ہوتی ہے، اسی طرح خالق بھی فرد ہے، لیکن وہ ایسا منفرد ہے کہ اس جیسا کوئی نہیں [۱۵]
>
> زندگی کی لذت خودی کے خودمختار، مضبوط اور مستحکم ہونے اور اس کی توسیع میں ہے۔ اس حقیقت کا فہم حیات بعد الممات کی حقیقت کے فہم کے لیے تمہید ہے۔[۱۶]

ان دو نصوص اور چند دوسری نصوص جن کا ذکر آگے آرہا ہے، کے ذریعے سے اقبال انسان کے بارے میں اپنے موقف کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ وہ اسے فرد پاتے ہیں نہ کہ جماعت، یعنی جماعت اس سے تشکیل پاتی ہے نہ کہ اسے بناتی ہے، وہ جماعت کا مغز ہوتا ہے نہ کہ جماعت اس کا مغز، وہ فرد کو مستقل ذات دیکھتے ہیں، جو غیر میں فنا نہیں ہوسکتی۔ یہاں تک کہ وہ ذات خداوندی میں بھی صوفی ریاضت کے ذریعے سے فنا ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ ان لوگوں کو غلط فہمی ہوئی ہے جنھوں نے حلاج کی بات 'اَنا الحق' کی تفسیر 'فنا فی اللہ' سے کی ہے۔ وہ انسان کی ذات کو ایک ابدی اور دائمی ذات مانتے ہیں، جس کے لیے عمل میں ہیشگی اور دوام ہے۔ اور یہ کہ موت آرام کی حالت ہے، بعث بعد الموت، سامان کو الگ کرنے کا نام ہے۔ دوزخ کوششوں کی ناکامی کی تکلیف کے ادراک کا نام ہے، جنت کمزور کردینے والی قوتوں پر قابو پانے کی خوشی کے ادراک کا نام ہے۔

اقبال نے چاہا کہ مسلمان خود ہی اپنے نفس کو اور زندگی میں اس کی قدر و قیمت کو محسوس کرے، وہ اپنے نفس کو پروان چڑھائے تاکہ وہ اسے ایک خالق قوت کے طور پر شمار کرے، جیسا کہ وہ نیٹشے کی رائے میں 'کامیاب انسان' ہے۔ اس کے ہاں یہ شعور پیدا ہوتا ہے، جو اسے زندگی اور عالم واقع میں حرکت کی طرف دھکیلتا ہے، اور اب جب اس نے اس کی طرف اسلامی پہلو سے توجہ کی ہے تو وہ اسے دوبارہ بنانے والا ہوگیا ہے، اور اقبال کی رائے میں یہ شر نہیں ہے بلکہ یہ انسان کی حرکت اور اس کی ذات کو نشو ونما دینے والا طبعی میدان ہے۔

لیکن اقبال نے ایک مسلم انسان کے لیے چاہا کہ وہ طاقتور بن جائے اور زندگی کی طرف رواں دواں اور حقیقت کا متلاشی ہو جائے۔ اس مقصد کے لیے، اسلام کی تفسیر کرتے ہوئے وہ نہ صرف جمہور مفسرین کی رائے کی مخالفت کر لیتے ہیں بلکہ عربی زبان کے اسالیب پر قرآن کے نصوص کی تخریج میں تکلف کا طریقہ اختیار کر لیتے ہیں، اور بعض اوقات وہ تخریج میں اس تکلف کے ذریعے سے، کوئی تاویل کرنے کی غرض سے تحریف تک جا پہنچتے ہیں۔

وحدت ذات کے حوالے سے وہ یہ بھی فرماتے ہیں:

میری رائے میں انسان کا دینی اور اخلاقی ہدف اپنی خودی کا اثبات ہے نہ کہ اس کی نفی، جتنا وہ منفرد اور تنہا ہو گا، اتنا ہی وہ اس ہدف کے قریب ہوگا۔ رسول اللہ نے فرمایا: 'تخلقوا بأخلاق اللہ' تو جتنا انسان اس وحید ذات کے مشابہ ہوگا اتنا ہی وہ منفرد ہوگا کہ اس جیسا کوئی نہ ہو، اپنی ذات پر قائم ودائم۔ پس انسان جسمانی اور روحانی دونوں پہلوؤں سے زندگی کا مرکز ہے جو اپنی بنیاد پر قائم ہے، لیکن جب وہ فرد کامل کے مرتبے کو جا پہنچتا ہے، اللہ کے قریب ہو جاتا ہے۔ لیکن اس قرب کا مقصد یہ نہیں ہے کہ انسان اپنا وجود اللہ کے وجود میں فنا کر لے، جیسا کہ اشراقی فلسفیوں کی رائے ہے۔ یہاں تو صورت حال اس سے برعکس ہے کہ خالق اپنے آپ کو ممثل کرتا ہے۔[۱۷]

جیسا کہ وہ فرماتے ہیں:

قرآن حکیم اپنے سادہ مگر پر زور اسلوب میں انسان کی فردیت اور یکتائی پر اصرار کرتا ہے اور میرے خیال میں وہ زندگی کی وحدت کے لحاظ سے انسانی تقدیر کا ایک قطعی تصور رکھتا ہے۔ انسان کی یکتائی کا یہی منفرد نظریہ اس بات کو بالکل ناممکن بناتا ہے کہ ایک انسان کسی دوسرے انسان کا بوجھ اٹھائے اور اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ ہر انسان صرف اسی کا حق دار ہے جس کے لیے اس نے ذاتی کوشش کی ہوگی۔ اسی وجہ سے قرآن نے کفارے کے تصور کو رد کر دیا ہے۔[۱۸]

انسان اپنی انفرادیت اور خود مختاری کو برقرار رکھے ہوئے ہوتا ہے، صوفیانہ ریاضت اس کی یہ خود مختاری کسی صورت میں اس سے سلب نہیں کرتی۔

اسلام میں مذہبی تجربہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مطابق صاحب تجربہ میں خدائی صفات پیدا کرنے کے مترادف ہے۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس تجربے کا اظہار ایسے جملوں میں ہوا ہے کہ: انا الحق ''میں ہی تخلیقی سچائی ہوں'' (حلاج) انا الدہر ''میں وقت ہو' (محمد صلی اللہ علیہ وسلم) ''میں قرآن ناطق ہوں'' (علیؓ) ''میں عظیم الشان ہوں'' (بایزید بسطامی)۔ اسلام کے اعلیٰ تصوف میں وحدت کا یہ تجربہ متناہی خودی کے لامتناہی خودی میں گم ہونے کا نام نہیں بلکہ یہ لامتناہی خودی ہے جو متناہی کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے۔[۱۹]

اس خودمختار انسانی ذات کے ابدی خلود کے بارے میں اقبال فرماتے ہیں:

ذات انسانی کے خلود میں ایک امید ہے، جو اسے پانا چاہے اسے چاہیے کہ وہ محنت کرے اور اس تک پہنچنے کے لیے جدوجہد کرے۔ اس کا پانا اس بات پر موقوف ہے کہ ہم اس زندگی میں فکر و عمل کی راہ پر چلیں، وہ توازن کے قائم رکھنے میں ہمیں مدد دے گی، بودھ مت ہمیں اس امید تک ہرگز نہیں لے جا سکتا، نہ ہی عجمی تصوف یہ کام کر سکتا ہے اور نہ ہی ان دونوں جیسا کوئی دوسرا نظامِ اخلاق۔ ان تمام راستوں نے ہمیں نقصان پہنچایا ہے، ہمیں بھٹکایا ہے اور سُلا دیا ہے۔ یہ تمام مذاہب ہماری زندگیوں میں تاریک راتیں ہیں۔

اگر ہم اپنے افکار اور اعمال کے ذریعے سے، اپنی ذات کے اندر توازن کی حالت برقرار رکھنے کی خواہش کریں، تو غالب گمان یہ ہے کہ موت کا دھکا اس پر اثر انداز نہیں ہو سکے گا۔ موت کے بعد آرام کا حال اسے دیا جائے گا، جسے قرآن مجید برزخ کا نام دیتا ہے۔ یہ حال حشر تک قائم رہے گا۔ آرام کی اس مدت کے بعد صرف وہی نفوس باقی رہیں گے جنھوں نے زندگی کے دنوں میں اپنی ذات کو مستحکم کیا ہوگا۔[20]

اس جگہ اقبال نفس کے خلود کو ایک شاعر کی حیثیت سے بیان کرتے ہوئے بعث اور حشر کا انکار نہیں کرتے، اور نہ ان سے پہلے موت کے وجود کا انکار کرتے ہیں۔ وہ تو انسان کی انفرادیت کے خواہشمند ہیں تاکہ وہ اسے قوت کا مصدر بنا دے، وہ خواہش مند ہیں کہ وہ سوچے اور عمل کرے، دوسروں پر بھروسہ کرنا اور بھیک مانگنا چھوڑ دے۔ عمل کرنے والا قوی نفس ہی وہ نفس ہے جو اس زندگی میں زندہ رہتا ہے، اور یہی ہے جو دارالجزا میں بھی زندہ رہے گا۔ وہاں اس کے لیے موت کا مرحلہ صرف منتقل ہونے کا مرحلہ قرار پائے گا۔ یہ نفس اپنے کام میں اسی طرح جاری رہے گا۔ اپنی زندگی میں بھی جاری رہے گا یہ اس معنی میں ہمیشہ رہنے والا ہے۔

ان کی خواہش ہے کہ وہ مسلمان کو قوت اور کام پر ابھاریں، وہ اسے بیک وقت مکمل طور پر دھکا لگائیں، لیکن اس کی ذات کے داخل سے، نہ کہ اس کے خارج سے۔ وہ قوت اور عمل کے ساتھ عشق کرتے ہیں۔ وہ اس بات کی خواہش رکھتے ہیں کہ مسلمان کو ایک طاقتور اور کام کرنے والے کی صورت میں دیکھیں، جو نہ دوسروں کے سامنے جھکا ہوا ہو نہ ان پر توکل کرنے والا ہو، کیوں کہ ایک طاقتور مسلمان کمزور مسلمان سے بہتر ہے۔

خودی کی قوت سے علم زندگی پاتا ہے، زندگی اس قوت کی مقدار کے مطابق میسر ہوتی ہے، پانی کی ایک بوند جب اس کی خودی قوی ہو جاتی ہے تو وہ موتی بن جاتی ہے۔ ایک پہاڑ جب اپنی ذات سے غافل ہو جاتا ہے تو وہ چٹیل میدان بن جاتا ہے اور سمندر اس پر چڑھ آتا ہے۔[21]

کسی دوسرے کو ملنے والی نعمت میں اپنا رزق تلاش مت کرو، پانی کی بھی بھیک نہ مانگو، حتیٰ کہ نہ سورج کی آنکھ سے ہی۔ اللہ سے مدد مانگو اور ایام کے ساتھ جہاد میں برسرپیکار رہو۔ ملت بیضا کے چہرے کی رونق نہ اجاڑو۔ اس شخص کے لیے خوش خبری ہے جسے پیاس اور دھوپ کی تمازت سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو لیکن وہ

سبزے سے زندگی کا پانی حاصل کرنے کے لیے دست سوال دراز نہ کرے۔[۲۲]

اس معنی میں نہ کہ موت سے انکار کے معنی میں اور نہ عالم کے فنا کے معنی میں یا بعث کے عدم موجود ہونے کے معنی میں۔اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں:

متناہی ہونا بدقسمتی کی بات نہیں:

إِن كُلُّ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي الرَّحْمٰنِ عَبْدًا۔ لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا۔ وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْداً۔(مریم ۱۹:۹۳-۹۵)

''آسمانوں اور زمین میں کوئی نہیں کہ وہ بندہ ہو کر اس کے ہاں نہ آئے۔اس نے سب کچھ گھیر رکھا ہے اور انھیں گن رکھا ہے اور ان میں سے ہر ایک قیامت کے دن اس کے سامنے اکیلا اکیلا آنے والا ہے۔''

یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے اور اسلام کے نظریۂ نجات کے بارے میں ایک شفاف بصیرت حاصل کرنے کے لیے اس کو صحیح طریقے سے جاننا بہت ضروری ہے۔اپنی فردیت کے ناقابل تغیر اکلاپے کے ساتھ متناہی خودی، لامتناہی خودی کے سامنے پیش ہوگی، تاکہ اپنے ماضی کے اعمال کے نتائج دیکھ لے۔

وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَآئِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً يَلْقَاهُ مَنشُوراً۔ اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً.(بنی اسرائیل ۱۷:۱۳-۱۴)

ہر انسان کے مقدر کا طوق ہم نے اس کی گردن میں لٹکا دیا ہے اور ہم روز حساب اس کے اعمال کی کتاب نکالیں گے جو ایک نوشتہ ہوگا اور اسے کہا جائے گا کہ اس کتاب کو پڑھو اب تو خود اپنا احتساب کرنے کے لیے کافی ہے۔

انسان کا حتمی مقدر جو کچھ بھی ہو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ اپنی انفرادیت کھو دے گا۔قرآن نے انسان کی مسرت کی انتہائی حالت متناہیت سے مکمل آزادی کو قرار نہیں دیا۔انسان کا اعلیٰ ترین مقام اس کی انفرادیت اور ضبط نفس میں بتدریج ارتقا اور خودی کی فعالیت کی شدت میں اس قدر اضافہ ہے کہ قیامت کے دن سے پہلے کی عالمگیر تباہی بھی اس ارتقا یاب خودی کے کامل سکون کو متاثر نہیں کر سکے گی۔

وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَن شَاءَ اللَّه.(۳۹:۶۸)

''اس دن جب صور پھونکا جائے گا اور وہ سب مر کر گر جائیں گے جو آسمانوں اور زمینوں میں ہیں سوائے ان کے جنھیں اللہ زندہ رکھنا چاہے گا۔''

یہ استثنیٰ کس کے لیے ہے؟ یہ صرف ان لوگوں کے لیے ہے جن کی خودی اپنی شدت کے نقطۂ عروج پر ہوگی۔ ترقی کا یہ ارفع مقام صرف اس صورت میں آتا ہے جب خودی اپنے آپ کو مکمل طور پر خود برقرار رکھ سکے گی: اس صورت میں بھی جب خودی کا براہ راست تعلق سب پر محیط خودی سے ہوگا جیسا کہ قرآن حکیم، رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم کے خودی مطلق کے دیدار کے بارے میں کہتا ہے:

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَی. (النجم ۱۷:۵۳)

''نہ نگاہ ہٹی اور نہ اس نے تجاوز کیا۔''

ایک مثالی اور مکمل انسان کا اسلام میں یہی تصور ہے۔

قرآن مجید کی نظر میں، انسان کو یہ موقع حاصل ہے کہ وہ کائنات کے مفہوم سے اپنے آپ کو منسلک کر کے ابدی ہو جائے۔ کیوں کہ وجود میں آنے کا عمل کروڑوں سال میں مکمل ہوا۔ اس بات کا ہرگز احتمال نہیں کہ اسے یونہی پھینک دیا جائے گا جیسے کوئی سامان پھینکا جاتا ہے۔ نہیں وہ ایسا نہیں ہے، وہ ایسا نفس ہے جو تسلسل کے ساتھ اپنا تزکیہ کر رہا ہے، جب کہ اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ کائنات کے معنی کے ساتھ منسوب ہو۔

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا۔ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا۔ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا۔ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا۔ (الشمس ۹۱: ۷-۱۰)

''نفس گواہی دیتا ہے اور جیسا اسے سنوارا، پھر اس کی نیکی اور بدی اس کو سمجھا دی کہ مراد کو پہنچ گیا وہ جس نے اس کا پاک کیا، اور نامراد ہوا وہ، جس نے اسے آلودہ کیا۔''

تو نفس کا تزکیہ اور فساد سے اس کی رہائی کیسے ممکن ہو گی؟ وہ تو عمل کرنے سے ہی ہو سکتی ہے، اللہ کا ارشاد ہے:

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۔ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ۔ (الملک ۶۷:۱،۲)

''بہت بزرگ اور فیض رساں ہے وہ پروردگار جس کے ہاتھ میں عالم کی پادشاہی ہے، اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔ وہی جس نے موت اور زندگی کو پیدا کیا تا کہ تم کو آزمائے کہ تم میں سے کون بہتر عمل کرنے والا ہے۔ اور وہ زبردست بھی ہے اور درگزر فرمانے والا بھی۔''

پس زندگی نفس کے عمل کے لیے میدان مہیا کرتی ہے، اور موت عملی سرگرمی میں پہلی آزمائش ہے۔ اس دنیا میں ایسے کوئی اعمال سرانجام نہیں دیے جا سکتے جو لذت کو دائمی کر سکیں، نہ ایسے اعمال جو درد کو دائمی کر سکیں۔ بلکہ ایسے اعمال ہیں جو نفس کے لیے بقا لازم کرنے والے ہیں یا اس کے لیے فنا لازم کرنے والے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ عمل ہی وہ چیز ہے جو نفس کو فنا کے لیے تیار کرتی ہے یا مستقبل کی زندگی کے لیے کفایت کرتی ہے۔ وہ عمل جو زندگی کے لیے بقا لازم کرتا ہے وہ: میرا اور میرے علاوہ دوسرے لوگوں کا احترام ذات ہے۔ اس پر دیکھیں تو خلود ہمیں ایک حقدار کی حیثیت سے حاصل نہیں ہوتا، بلکہ اس تک ہم ذاتی کوشش سے پہنچتے ہیں۔

مادیت کی سب سے مایوس کن غلطی یہ مفروضہ ہے کہ متناہی شعور اپنے موضوع کا ہر طرح سے مکمل احاطہ کر لیتا ہے۔ فلسفہ اور سائنس موضوع تک پہنچنے کا محض ایک ذریعہ ہیں۔ موضوع تک پہنچنے کے کئی اور راستے بھی کھلے ہوئے ہیں۔ اگر ہمارے اعمال نے خودی کو اس قدر مستحکم کر دیا ہے کہ ہمارے جسم کے ختم ہونے پر بھی

یہ برقرار رہ سکے تو موت بھی ایک راستہ ہے۔قرآن اس راستے کو برزخ کہتا ہے۔[۲۳]

تلاش کوئی ایسا حادث نہیں ہوتی جو ہمیں خارج سے ملتی ہو، وہ تو نفس کے داخل میں زندگی کی حرکت کے لیے اوجِ کمال ہے، چاہے آخرت میں دوبارہ زندہ کیا جانا فرد کے لیے ہو یا کائنات کے لیے، اس لیے کہ وہ تو سامان کو ترتیب میں لانا یا اسے گننے کا عمل ہے، ان اعمال کے لیے جو نفس سرانجام دے رہا ہے، یا انھیں سرانجام دینے کا امکان اس کے لیے باقی ہے۔

''تاہم قرآن کی تعلیمات کے مطابق انسان کو جب دوبارہ اٹھایا جائے گا تو اس کی نظر بہت تیز ہو گی (۵۰:۲۲) جس کے باعث وہ صاف طور پر اپنی گردن میں پڑی ہوئی خود اپنے اعمال سے بنائی ہوئی تقدیر کو دیکھ لے گا۔ جنت اور دوزخ دونوں حالتیں ہیں مقامات نہیں۔قرآن میں ان کی تصویر کشی انسان کی داخلی کیفیت یعنی کردار کا بصری اظہار ہے۔قرآن کے الفاظ میں دوزخ دلوں پر مسلط خدا کی دہکائی ہوئی آگ ہے جو انسان کو اس کی ناکامی کے اذیت ناک احساس میں مبتلا رکھتی ہے اور جنت انسانی خودی کو تباہ کرنے والی قوتوں پر قابو پانے کا احساس کامرانی و شادمانی ہے۔ اسلام میں ابدی عذاب ایسی کوئی چیز نہیں۔بعض آیات میں دوزخ سے متعلق 'ہمیشہ' (خالدین) کا لفظ استعمال ہوا ہے جو قرآن نے کئی اور مقامات پر خود واضح کر دیا ہے کہ اس کا مطلب بھی ایک مخصوص عرصہ ہے۔انسانی شخصیت کے ارتقا سے وقت کو بالکل غیر متعلق قرار نہیں دیا جا سکتا۔ سیرت کا رجحان پختگی کی طرف ہوتا ہے۔اس کا نئی صورت میں ڈھلنا وقت کا تقاضا کرتا ہے۔ دوزخ، جیسا کہ بیان کیا ہے، ایسا گڑھا نہیں جو ایک منتقم مزاج خدا نے انسان کو مستقلاً عذاب دینے کے لیے بنایا ہے بلکہ یہ انسان کی اصلاح کا تجربہ ہے جو خدا کی رحمت کے حصول کے لیے ایک پتھرائی ہوئی خودی کو زیادہ حساس بنا سکتا ہے۔ نہ ہی جنت کوئی تعطیل ہے۔ زندگی یکتا اور متسلسل ہے۔ انسان ہمیشہ حقیقت مطلقہ سے تازہ روشنی حاصل کرنے کے لیے آگے کی سمت بڑھتا رہتا ہے جو ہر لحظہ نئی آن اور نئی شان سے ظاہر ہوتی ہے اور خدا سے روشنی کا حصول محض انفعالی نہیں۔آزاد خودی کا ہر عمل ہر دم ایک نئی صورت حال پیدا کرتا ہے اور یوں وہ تخلیقی کشود کے مزید مواقع فراہم کرتا ہے۔[۲۴]

انسان کی زندگی میں اس اتصال کے ذریعے سے، اقبال نے دنیا اور آخرت کے مابین دوری کو کم کیا ہے اور انسانی زندگی کو ایک ایسے راستے سے تعبیر کیا ہے جسے وقت ختم نہیں کر سکتا، اور اسے مسلسل عمل کے ایک نئے میدان سے تعبیر کیا ہے۔

وہ عقائد جو اسلام نے دیے ہیں: بعث بعد الموت، حشر اور برزخ وغیرہ جو کہ تاریخ وجود میں ایک کڑی تصور کیے جا سکتے ہیں، ان پر ایک زندگی اختتام پذیر ہوتی ہے اور دوسری شروع ہوتی ہے، یہ مرحلۂ ابتلا کی تصویر ہیں، انسان کے سابقہ اعمال کی گنتی ہیں، جس کے بعد زندگی کے تسلسل کا مرحلہ آتا ہے اور اس کے بعد نئے سرے سے انسانی عمل کی حرکت کا مرحلہ آتا ہے۔

اس کے علاوہ جو دوسرے عقائد بھی اسلام نے بیان کیے ہیں مثلاً جنت اور دوزخ وغیرہ، جن کے بارے میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ یہ دوسری زندگی کے لیے، اس دنیاوی زندگی میں رہنے والی جگہوں سے الگ مستقل جگہیں ہیں، ان کا بیان اس انسانی شعور کی تصویر کشی کے لیے آیا ہے، جو انسان کے اپنے دائرہ میں حرکت اور عمل کے شمار کے نتیجے کی نوعیت کے ساتھ منسلک ہے۔ جب کہ جنت انسان کے شعور، بقا اور ماضی میں کی گئی جدوجہد میں کامیابی کے شعور کے علاوہ کچھ نہیں، جبکہ دوزخ، انسان کی امید کے ناکام ہونے اور ماضی میں کی گئی جدوجہد کے رائگاں جانے کے شعور کے علاوہ کچھ نہیں۔ اس بات کا معنی یہ ہے کہ جو گزرے وقت میں ناکام ہوا، وہ اپنی نئی جدوجہد میں کامیاب ہو جائے اور بقا اور خلود کا شعور حاصل کر لے، یا اس کے لیے نئے سرے سے جنت مل جائے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ امید کی ناکامی وقتی ہے اور دوزخ ہمیشہ کے لیے نہیں، بلکہ ایک مقررہ مدت تک کے لیے ہے۔

وہ دائمی اور ہر آن نئی شان والی زندگی، مسلسل عمل، پیہم جدوجہد ہے۔ اس میں نہ کوئی تکرار ہے، نہ دائرے میں گھومنے والے مدار میں حرکت، بس ایک خطِ مستقیم ہے جس کی کوئی انتہا نہیں، عالم وجود میں انسانی میدان عمل کو صرف اسی سے تصور کیا جا سکتا ہے۔

اس کی ذات کی فردیت مٹائی نہیں جا سکتی، اس کا وجود بوسیدہ نہیں ہو سکتا، لامتناہی (لامکان) سے اس کا قرب، اس کی اپنے کام میں روانی کی حرکت کی غایت، اس قرب کے بعد کوئی انتہا نہیں، کیونکہ لامتناہی ذات، اپنے وجود اور تخلیق میں دائمی ہے۔

اس سارے تصور کے ذریعے سے اقبال، انسان اور اس کی زندگی کی تصویر کشی کرتے ہیں، تاکہ انسان اس لیے عمل کرے کہ اس کی زندگی کی کوئی انتہا نہیں، اور اس لیے کہ اپنے اندر سے ناامیدی کو اس وقت تک کے لیے نکال دے جب تک وہ جدوجہد کا فریضہ پورا کر رہا ہے اور اس میں کامیابی کے لیے کوشاں ہے۔ اس کی امید کے ناکام ہونے اور مسلسل کوشش میں رہنے میں اس کے لیے 'ابدیت' ایک صفت کے طور پر پوشیدہ ہے، یہ صفت اس میں اس وقت تک رہتی ہے جب تک وہ اس کوشش میں رہے۔

اب رہا یہ سوال کہ اقبال نے قرآن مجید کی ان مذکورہ نصوص سے یہ معنی کیسے مراد لیا ہے؟ بظاہر یہ معنی لینے میں انھوں نے اپنے سے ماقبل کئی مفسرین کی رائے کی مخالفت کی ہے، تو اس سوال کے جواب میں ہم، اقبال کی تجدیدی اصلاحی فکر پر 'اقبال میری رائے میں' کے عنوان کے تحت تبصرہ کرتے ہوئے اپنی رائے بیان کریں گے۔ اس سے پہلے ہم ان کی بات کو مکمل طور پر بیان کریں گے۔

کلی ذات

کلی ذات کے حوالے سے اقبال یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ حقیقت وجود ہے، یا پھر وحدت الوجود، اور اس کے وجود کی دلیل تجربہ ہے، لیکن یہ دین میں تجربہ ہے نہ کہ فطرت میں۔ جیسا کہ وہ بیان کرتے ہیں کہ وہ عالم طبیعی اور واقعی سے الگ نہیں، اس معنی میں نہیں کہ وہ اس میں جسمانی شکل میں ہے بلکہ اس معنی میں کہ اس کی ذات کی تجلی اس میں نظر آتی ہے۔ یہ کائنات یہ عالم طبیعی و واقعی اس وقت تک باقی رہے گا جب تک یہ اللہ کی تجلی ہے۔ (ہیگل کا زاویۂ نظر)

پہلی ذات ہیشگی میں پائی جاتی ہے، اس میں ایسا تغیر نہیں پایا جاتا کہ ایک حال کے بعد دوسرے احوال اس سے مخالف آئیں۔ ذات، مسلسل تخلیق میں ہونے کو اپنی حقیقی صفت کے طور پر پاتی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ (سورۃ ق ۵۰:۳۸)

''اور ہمیں کوئی تکان لاحق نہ ہوئی۔''

لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ (البقرۃ ۲:۲۵۵)

''اسے نہ اونگھ لاحق ہوتی ہے نہ نیند''

تو اللہ کا وجود اس کی ذات کی تجلی ہے، نہ کہ اعلیٰ مثل کے پیچھے بھاگنا، جب کہ مقصد اس تک پہنچنا ہو، انسان کے حوالے سے جس کا معنی کوشش اور طلب ہے، اور بعض اوقات اس کا معنی متحرک ہونا ہوتا ہے۔ جب کہ اللہ کے حوالے سے جو ابھی تک نہیں ہوا، اس کا معنی 'ایک حق جو ابھی تک امکان وجود میں نہیں آیا ہے۔ یعنی اس امکانِ وجود میں جو خالق کے لامحدود امکانیات، جو اپنی کامل مکمل وحدت کے وجود میں اس کی تجلی کے ذریعے سے حفاظت کرتے ہیں۔[۲۵]

''اب ہم اس مقام پر ہیں کہ اس آیت کا مطلب سمجھ سکیں:

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُوراً. (الفرقان ۲۵:۶۲)

''اور یہ وہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کے پیچھے لگا دیا ہے ان کے لیے جو خدا کے بارے میں جاننا چاہتے ہیں اور خدا کا شکر ادا کرنے کی خواہش رکھتے ہیں۔''

تواتر زمانی کا اظہار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقت کے اس تصور تک لے جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں فکر وحیات اور غایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے ماسوا اس کے کہ ہم اسے وحدت نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک موجود فی الخارج نفس ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے۔[۲۶]

کلی ذات کوئی ایسی ذات نہیں جو اس عالم سے الگ تھلگ ہو، اور یہ عالم بھی اس کا غیر نہیں۔

پہلی ذات، قرآن مجید کی تعبیر میں جہانوں سے غنی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

فَإِنَّ اللّٰہ غَنِیٌّ عَنِ الْعَالَمِینَ (آل عمران ۳:۹۷)

''پس وہ تمام جہانوں سے بے نیاز ہے''

جب کہ اس کے علاوہ جو کچھ ہے وہ یہ دعویٰ نہیں کر سکتا ہے کہ یہ اس کے مقابلے میں دوسری ذات ہے، اگر ایسا نہ ہوتا تو لازم تھا کہ پہلی ذات، ہماری متناہی ذاتوں جیسی ہو، اس کے اور دوسروں کے مابین مکانی نسبت ہو۔ جسے ہم فطرت یا دوسری ذات کا نام دیتے ہیں، وہ اللہ کے وجود کے مقابلے میں سوائے ایک گزرنے والے لمحے کے کچھ نہیں، اللہ کا وجود اس کی اپنی ذات سے ہے نہ کہ اس کے غیر سے، وہ ایک ازلی مطلق وجود ہے۔ ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم اس ذات کا مکمل تصور کر سکیں۔ وہ ذات جیسا کہ قرآن مجید بیان کرتا ہے:

لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ وَھُوَ السَّمِیْعُ الْبَصِیْرُ۔ (الشوریٰ ۴۲:۱۱)

''کائنات کی کوئی چیز اس کے مشابہ نہیں ہے، وہ سب کچھ سننے اور دیکھنے والا ہے۔''

عقل کے لیے تو یہ بھی ممکن نہیں کہ وہ ایک وجود کا تصور کر سکے کجا یہ کہ وہ اس کے ساتھ کسی صفت کو بھی ملحق کرے۔ یعنی سلوک سے ہٹے ہوئے راستے کے علاوہ۔ فطرت، جیسا کہ ہم نے دیکھا، خالص مادیت سے بنا ہوا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو فراغت کے اوقات میں مشغول کرنے والا ہو، بلکہ یہ حوادث یا سلوک کے منتظم منہج سے بنی ہوئی ہے۔ اور یہ اپنے اس وصف کے ساتھ پہلی ذات کے لیے بنیادی ہے۔ فطرت الٰہی ذات کے حوالے سے ویسی ہی ہے جیسے نفس انسانی کے لیے ایک صفت ہے۔ اور یہ قرآن مجید کی شاندار تعبیر کے مطابق اللہ کی سنت ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

سُنَّۃَ اللّٰہِ الَّتِیْ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّۃِ اللّٰہِ تَبْدِیْلًا (الفتح ۴۸:۲۳)

''یہ اللہ کی سنت ہے جو پہلے سے چلی آ رہی ہے اور تم اللہ کی سنت میں کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔''

اس حوالے سے دیکھیں تو جو رائے ہم نے بنائی ہے، ایک نیا روحانی معنی دیتی ہے، وہ یہ کہ: فطرت کا علم ہی اللہ کی سنت کا علم ہے، فطرت کے مشاہدے سے درحقیقت ہم مطلق ذات کے ساتھ ایک قسم کا مضبوط رشتہ استوار کرنے کی کوشش کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ عبادت کی مختلف صورتوں میں سے ایک صورت ہے۔[۲۷]

اس کے بعد اقبال اللہ کی ذات سے عالم طبیعی کے عدم غیر ہونے کی مزید وضاحت کرتے ہیں۔ وہ یہ فرماتے ہیں:

وہ بنیادی سوال جس کا ہم جواب دینا چاہتے ہیں یہ ہے کہ کیا کائنات خدا کی ذات سے مقابل کوئی غیر ذات

ہے اور دونوں کے درمیان کیا کوئی بعد مکانی موجود ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ الوہی نقطہ نظر سے تخلیق کوئی ایسا خاص واقعہ نہیں جس کا کوئی ما قبل اور کوئی ما بعد ہو، کائنات کو ایسی خود مختار حقیقت تصور نہیں کیا جا سکتا جو خدا کے متقابل موجود ہو، کیوں کہ یہ نقطۂ نظر خدا اور دنیا کو دو ایسی اکائیوں میں بدل دیتا ہے جو لا متناہی مکان کی وسعتوں میں ایک دوسرے کے بالمقابل پڑے ہوں۔ قبل ازیں ہم دیکھ چکے ہیں کہ زمان و مکان اور مادہ، خدا کی آزادانہ خلاق توانائی سے متعلق فکر کی محض مختلف تعبیرات ہیں۔ وہ قائم بالذات نہیں بلکہ حیات خداوندی کی تفہیم کے عقلی پیرائے ہیں۔ ایک بار معروف بزرگ حضرت بایزید بسطامی کے مریدیں میں تخلیق کا سوال سامنے آیا۔ ایک مرید نے فہم عامہ کے نقطہ نظر کے مطابق کہا:

ایک ایسا لمحہ وقت تھا جب خدا ہی موجود تھا اور خدا کے سوا کچھ نہ تھا، جواباً حضرت بایزید بسطامی نے فرمایا: ''اب بھی تو وہی صورت ہے جو اس وقت تھی۔''

یہ مادی دنیا کوئی ایسا مواد نہیں جو خدا کے ساتھ ہمیشہ سے تھا اور خدا گویا فاصلے پر بیٹھا اس پر عمل پیرا ہے۔ بلکہ اس کی حقیقی فطرت تو ایک مسلسل عمل کی ہے جسے فکر نے الگ تھلگ چیزوں کی کثرت میں بانٹ رکھا ہے۔[۲۸]

قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (فاطر ۳۵:۱)

''خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔''

جوہر کی حقیقت اس کی ہستی سے الگ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہستی ایک صفت ہے جو جوہر کو خدا کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے۔ اس صفت کو پانے سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی توانائی کے طور پر گویا خوابیدہ پڑا ہوتا ہے۔ اس کے ہست میں آنے سے مراد سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ خدا کی تخلیقی توانائی مشہود ہو گئی ہے۔[۲۹]

اگر صورت حال ایسی ہے کہ کلی ذات، عالم واقعی سے الگ کوئی چیز نہیں ہے اور اگر عالم واقعی کوئی جامد مادہ نہیں، بلکہ وہ اللہ کی تخلیق کے تصور کے مسلسل ہونے والے واقعات کی ترتیب کا نام ہے، اس کے تصور کی تجلی کا نام ہے، تو انسان کے فہم میں اس کی اصل اور اس کے مستقبل کا نئی سطح تک بلند ہونا، ایک ہی بات ہے۔ وہی ہے جو آخر کار ایک ایسے معاشرے میں کامیابی کا کفیل ہے، جسے ایک مقابلے کی بگٹٹ دوڑ چلا رہی ہے، اور ایک ایسے معاشرے پر کامیابی کا کفیل ہے جو دینی اقدار اور سیاسی اقدار کے مابین ہونے والے مقابلے کا میدان بننے کے باعث اپنی روحانیت کھو چکا ہے۔

یہ تو ایک پہلو ہے جب کہ ایک دوسرے پہلو سے ہم یہ کہیں گے کہ اگر اللہ اور اس مادی عالم کے مابین غیریت یا انفصال ہے تو اس کے مابین اتحاد کرنے والی کوئی چیز نہیں، اس کے ساتھ ساتھ ایک انسان کبھی بھی ذات الٰہی کا فرد بن نہیں سکے گا، خواہ وہ اس ذات کو کتنا ہی کیوں نہ پالے۔ اور اس کا اس ذات کو قریب

میں پانا، لازماً اسے دور کر دے گا کہ وہ حقیقت پسندی میں ڈوب جائے، یعنی ظاہری حس کے مصدر میں، نہ کہ وہ اس کے اور اس کے متحرک ہونے اور اس کی قوتوں پر تسلط حاصل کر سکنے کے مابین حائل ہو۔

☆ اقبال ایک پہلو سے ذات الٰہی اور ایک دوسرے پہلو سے انسان اور عالم واقعی کے مابین تعلق قائم کرتے ہیں

وہ یہ چاہتے ہیں کہ وہ حقیقت پسندی اور روحانیت کے مابین تعلق قائم کریں

☆ وہ یہ چاہتے ہیں کہ اسلام میں اشراقی تصوف کو ابتدائی زمانۂ اسلام کے زہد میں تبدیل کر دیں۔ اس میں سے دنیا سے فرار کو نکال دیں اور اس میں سے اللہ کے ساتھ اتحاد کو ہٹا دیں۔

☆ وہ یہ چاہتے ہیں کہ اس دور کی جدید حقیقت پسندی، جس نے انسان کو عالم کی قوتوں پر تسلط دیا ہے، جو اس سے پہلے اسے حاصل نہ تھا، لیکن اس نے اس کا ایمان، انجام کے ساتھ منسلک کر دیا ہے، وہ اسے (حقیقت پسندی کو) ایک ایسی حقیقت پسندی میں تبدیل کر دیں، جو انسان کو اس کے نہاں خانہ وجود سے اللہ کے ساتھ منسلک کر دے، تا کہ مال کے ساتھ اس کی محبت حد سے بڑھی ہوئی نہ رہے، ایسی محبت جو دھیرے دھیرے اس کے اندر سے دفاع کی قوت کو ختم کر دیتی ہے، اور اس کے پاس سوائے زندگی کی تھکن کے کچھ باقی نہیں رہتا۔

اقبال کی نظر میں ذات الٰہی یعنی وحدت الوجود یا کلی حقیقت تک پہنچنے کا راستہ صرف دین ہے نہ کہ سائنس۔ کیوں کہ سائنس فطرت کی جزئیات کو تلاش کرتی ہے، ان میں سے ہر جزو کا خاص علم ہے، جب ہم فطرت یا اس کی جزئیات کے علوم کے مابین ترتیب کو تلاش کرنے لگیں، تو ہم نہیں پا سکیں گے۔ تو ثابت ہوا کہ ہمارے پاس اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ دین کو کل سمجھتے ہوئے، اس میں عبادت یعنی نماز کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھیں۔

''اب سوال یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی کا راستہ جو حواس کا مرہون منت ہے کیا اس حقیقت مطلق تک پہنچتا ہے جو لازمی طور پر مذہب کی حقیقت مطلق سے مختلف ہے۔ کیا فطری علوم آخرش مادیت سے وابستگی رکھتے ہیں؟ اس میں کوئی شک نہیں کہ سائنس کے نظریات قابل اعتماد علم کی تشکیل کرتے ہیں کیونکہ وہ قابل تصدیق ہیں اور ہمیں اس قابل بناتے ہیں کہ ہم فطرت کے بارے میں پیش گوئی کر سکیں اور اسے قابو میں رکھ سکیں۔ مگر ہمیں یقیناً یہ بات نظر انداز نہیں کرنی چاہیے کہ جسے ہم سائنس کہتے ہیں وہ حقیقت تک رسائی کا کوئی واحد منظّم ذریعہ نہیں ہے بلکہ یہ فطرت کے جزوی مطالعات کا ایک مجموعہ ہے۔ ایک کلی تجربے کے جزوی مطالعات جو ایک دوسرے کے ساتھ ہم آہنگ نظر نہیں آتے۔ فطری علوم کا تعلق مادہ، زندگی اور ذہن سے ہے لیکن جونہی آپ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ مادہ، زندگی اور ذہن کس طرح آپس میں متعلق ہیں تو آپ کو ان

علوم کے جزوی رویوں کا یقین ہو جاتا ہے اور اس بات کا یقین ہو جاتا ہے کہ ان علوم میں سے کوئی بھی علم آپ کے سوال کا جواب نہیں دے سکتا۔ حقیقتاً ان علوم کی حیثیت فطرت کے مردہ جسم پر منڈلانے والی گدھوں کی سی ہے جو اس کے جسم سے گوشت کے مختلف ٹکڑے ہی حاصل کر سکی ہیں۔ سائنس کے موضوع کے طور پر فطرت ایک مصنوعی سی بات بن جاتی ہے۔ اسی تصنع کی وجہ وہ انتخابی عمل ہے جو سائنس کو اپنے نتائج میں حتمیت حاصل کرنے کی خاطر اپنانا پڑتا ہے۔ جس لمحے آپ سائنس کے موضوع کو مکمل انسانی تجربے کے پس منظر میں دیکھتے ہیں وہ اپنا ایک بالکل مختلف کردار ظاہر کرنے لگتا ہے۔ چنانچہ مذہب، جو حقیقت کو کلی طور پر جاننا چاہتا ہے اور جو انسانی تجربے کی کلیت میں یقینی طور پر ایک مرکزی مقام رکھتا ہے، کو حقیقت کے کسی جزوی نقطۂ نظر سے خوفزدہ ہونا چاہیے۔ فطری علوم اپنی فطرت میں جزوی ہیں۔ اگر یہ علوم اپنی فطرت اور اپنے وظیفے کے بارے میں سچے ہیں تو وہ کلی نہیں ہو سکتے اور نہ کوئی ایسا تصور قائم کر سکتے ہیں جو حقیقت کے کلی تصور پر مشتمل ہو۔ لہٰذا علم کی تشکیل میں جو تصورات ہم کام میں لاتے ہیں، وہ اپنی نوعیت میں جزوی ہوتے ہیں اور ان کا اطلاق کسی تجربے کی مخصوص سطح کی مناسبت سے اضافی ہوتا ہے۔[۳۰]

جب دین ہی ذات کلی کی معرفت کا ذریعہ ہے تو، اقبال کی نظر میں، اس میں عبادت بالخصوص نماز ہی کلی ذات کے قریبی ادراک تک داخلے کا راستہ ہے۔

''مذہب محض تصورات پر قناعت نہیں کرتا۔ یہ اپنے مقصود کے زیادہ گہرے علم اور اس کی قربت کا خواہاں ہوتا ہے۔ وہ ذریعہ جس سے یہ قربت حاصل ہوتی ہے عبادت یا نماز ہے جو روحانی تجلی کا باعث بنتی ہے۔[۳۱]

تو دعا اپنی اصل میں جبلی ہے۔ علم حاصل کرنے کی حیثیت سے دعا کا عمل تفکر سے مشابہت رکھتا ہے لیکن اپنی اعلیٰ ترین صورت میں یہ مجرد فکر سے کہیں زیادہ ہے۔ دعا اپنی انتہا میں تفکر کی طرح ہے۔ یہ اپنے عمل میں انجذاب واکتساب ہے۔ تاہم مدعا کا اکتسابی عمل بعض اوقات بڑھ کر ایسا نقطۂ ارتکاز بن جاتا ہے کہ فکر خالص کے لیے اس کی حیثیت اجنبی رہتی ہے۔ فکر میں ذہن مشاہدہ کرتا ہے اور حقیقت کی کارگزاری کو دیکھتا ہے۔ دعا کے عمل میں یہ سست خرام کلیت کے متلاشی کے بطور اپنا کردار ترک کر دیتا ہے اور حقیقت کی زندگی میں ایک شعوری کردار ادا کرنے کے نقطۂ نظر سے اس تک رسائی حاصل کرنے کے لیے فکر سے بلند تر اٹھتا ہے۔ اس امر میں کچھ بھی پراسرار نہیں۔ دعا روحانی تابندگی کے لیے ایک معمول کا عمل ہے جس کے ذریعے ہماری شخصیت کا چھوٹا جزیرہ زندگی کے بڑے کل میں اچانک اپنا مقام پا لیتا ہے۔[۳۲]

درحقیقت دعا فطرت کے عقلی مشاہدے کا حتمی تتمہ تصور کی جانی چاہیے۔ فطرت کا سائنسی مشاہدہ ہمیں حقیقت کے کردار سے قرب عطا کرتا ہے اور یوں ہمارے اندرونی ادارک کو اس کے گہرے وقوف کے لیے تیز کرتا ہے۔[۳۳]

کائنات کے دہشت ناک سکوت میں انسان کی انفرادی یا اجتماعی عبادت اس کے باطن کی اس تمنا سے عبارت ہے کہ کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ یہ دریافت کا ایک منفرد عمل ہے جس میں خودی اپنی مکمل نفی

کے لمحے میں اپنا اثبات کرتی ہے اور یوں کائنات کی زندگی میں ایک متحرک عنصر کی حیثیت سے اپنی قوت اور جواز کی یافت کرتی ہے۔ عبادت میں ذہنی رویے کی نفسیات ہی کے عین مطابق اسلام کی عبادات کی نفی اور اثبات کے رموز موجود ہیں۔[۳۴]

☆ اس سے معلوم ہوا کہ دین بالخصوص عبادت' اور صوفی کی اپنی نماز سے ریاضت اس سے بھی خاص طور پر، انسان کے علم کے لیے اور وجود پر اس کے وقوف کے لیے اس کی کئی جزئیات ہونے کے باوجود، اس کے ایک عالم اصل اور کلی حقیقت ہونے کے باوجود اس کے لیے ضروری منبع ہیں۔

☆ دین حس اور معرفت انسانی کے تیسرے منبع 'انسانی تاریخ' کے تجربے کو مکمل کرنے والی چیز ہے۔

☆ قرآن مجید نے ان تینوں منابع کا ذکر کیا ہے۔

قرآن مجید نے، سورج، چاند، سائے کے پھیلنے، رات اور دن کے فرق میں سے جن کا ذکر کیا ہے وہ حسی تجربے کا حکم دینے والی چیزیں ہیں۔

اس کے علاوہ جو رنگوں اور زبانوں کے اختلاف اور دنوں کے الٹ پھیر کا ذکر کرتا ہے، وہ حقیقت کو دریافت کرنے کے لیے تاریخ کے استعمال کی دعوت ہے۔

❀......❀......❀

حوالے و حواشی

۱- علامہ محمد اقبال، تجدید فکریات اسلام ،مترجم: ڈاکٹر وحید عشرت، نظر ثانی: ڈاکٹر عبدالخالق، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۲۱-۲۲۔

۲- ایضاً، ص ۲۲۲۔

۳- ایضاً، ص ۲۲۲-۲۲۳۔

۴- ایضاً، ص ۲۱۱۔

۵- ایضاً، ص ۲۲۳۔

۶- ایضاً، ص ۲۱۱۔

۷- دکتور عبدالوہاب عزام، محمد اقبال: سیرته وفلسفته وشعره ،مطبوعات الباکستان ،۱۹۵۴، ص ۵۶-۵۷۔

۸- تجدید فکریات اسلام ،ص ۲۲۔

۹- ایضاً، ص ۲۳۴۔

۱۰- ایضاً۔

۱۱- ایضاً،ص۲۳۰۔
۱۲- ایضاً،ص۳۱۔
۱۳- ایضاً،ص۳۴۔
۱۴- ایضاً،ص۳۰-۳۱۔
۱۵- محمد اقبال: سیرته و فلسفته و شعره،ص۵۶۔
۱۶- ایضاً،ص۲۵۴۔
۱۷- ایضاً،ص۶۵۔
۱۸- تجدید فکریات اسلام ،ص۱۱۹۔
۱۹- ایضاً،ص۱۳۳۔
۲۰- محمد اقبال: سیرته و فلسفته و شعره،ص۵۸۔
۲۱- ایضاً،ص۴۷۔
۲۲- ایضاً،ص۴۸۔
۲۳- تجدید فکریات اسلام ،ص۱۴۰-۱۴۲،۱۲۶-۱۲۷۔
۲۴- ایضاً،ص۱۴۸-۱۴۹۔
۲۵- ایضاً،ص۴۸۔
۲۶- ایضاً،ص۴۷۔
۲۷- ایضاً،ص۴۵۔
۲۸- ایضاً،ص۸۶-۸۷۔
۲۹- ایضاً،ص۸۹۔
۳۰- ایضاً،ص۶۰-۶۱۔
۳۱- ایضاً،ص۱۱۰-۱۱۱۔
۳۲- ایضاً۔
۳۳- ایضاً،ص۱۱۱۔
۳۴- ایضاً،ص۱۱۳۔